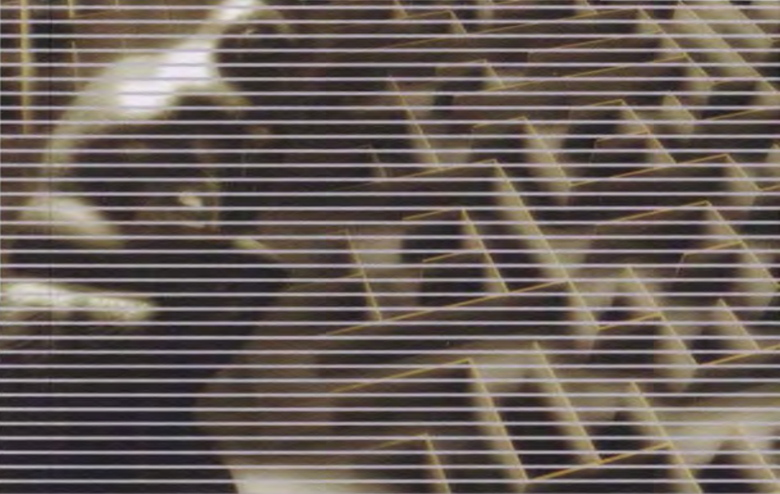


DOMINIQUE FOLSCHEID

FELSEFE AKIMLARI

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 13 | 4. BASKI

DOST

Felsefe Akımları

DOMINIQUE FOLSCHEID

Türkçesi: MUNA CEDDEN

FELSEFE TARİHİNİ YÖNLENDİREN TÜM AKIM VE ÖNCÜLER, BİR YANDAN BİR KANIYI BİLLURLAŞTIRAN, PEKİŞTİREN, ÖTE YANDAN KABUL GÖRMÜŞ İNANÇ VE DÜŞÜNCELERİ PARÇALAYIP HÜKÜMSÜZ KILAN BİR TARİHSEL ÇEVRİMİ ANLATIYOR TEMELDE. FELSEFE TARİHİNİN BU ÖZELLİKLİ VE NİTELİKLİ ÖZETİ, KİMİ OKUL YA DA AKIMLARIN OLDUĞU KADAR, İNSANIN DÜŞÜNME, KAVRAMA VE ANLAMLANDIRMA ÇABASININ DA TARİHSEL BİR KESİTİNİ VERMEYİ AMAÇLIYOR. PARMENİDES'TEN PLATON'A, DESCARTES'TAN SPINOZA'YA, ORADAN COMTE, NIETZSCHE, BERGSON VE SONRASINA UZANAN BİR KILAVUZ.

Kültür Kitaplığı: 13; Felsefe: 2





D

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 13

D

Dominique Folscheid

Dominique Folscheid Marne-la-Vallée Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür.

Folscheid, Dominique
Felsefe Akımları
ISBN 978-975-298-177-5 / Türkçesi: Muna Cedden
Aralık 2019, Ankara, 160 sayfa
Kültür Kitaplığı: 13; Felsefe: 2

FELSEFE AKIMLARI

Dominique Folscheid

DOST

ISBN 978-975-298-177-5

Les Grandes Philosophies
Dominique Folscheid

Birinci baskı, Temmuz 2005, Ankara
İkinci baskı, Ağustos 2009, Ankara
Üçüncü baskı, Nisan 2015, Ankara
Dördüncü baskı, Aralık 2019, Ankara

Türkçesi, Muna Cedden

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican

Erdal Akalın - Dost Kitabevi / *Sertifika No*: 12386
Karanfil Sokak No: 11/4, Kızılay 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 419 18 51
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti. / *Sertifika No*: 16157
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
1514. Sokak no: 28-30 Yenimahalle / Ankara
Tel: (0.312) 395 25 80-81 • Faks: (0.312) 395 25 84

İÇİNDEKİLER

UYARI

Felsefenin bütününü bir cep kitapları dizisi çerçevesinde ele alırken, birtakım risklerin ve eleştirilerin göze alınması kaçınılmazdır. Ama hedefler ulaşılmak içindir.

Basit bir hesapta bile sorumluluklarımızla yüz yüze gelirken bıçağı da boğazımıza dayamış oluyoruz: Üç düzine felsefe akımından söz edecek olsak, her birine üç sayfayı biraz aşkın bir yer ayırmış oluruz. Gelmiş geçmiş tüm akımları ele almaya kalkışsak, bu kez gülünç duruma düşeriz.

Çalışmamızı "büyük" felsefe akımlarıyla sınırlayıp "küçük" diye nitelendirdiğimiz akımları derin ve uzman kültür ehline bırakmak da bize tam bir güvence sağlamaz. Diğer inceleme alanlarına göre, felsefe, zaten oldukça kuşkulu olan *büyüklük* ve *küçüklük* ayrımını çoğunlukla yine felsefi bir tanımlamayla, felsefi bir konumlanmayla –veya tarafgirlikle– yapar, bu da felsefi açıdan eleştirilmeye ve tartışılmaya her zaman açıktır. İşin özünde hiçbir hakem tarafsız değildir. Üstelik, düşüncenin belirsiz sınırlarında, felsefe akım-

larının kimi yapıtlarını ele alarak kimilerini de dışlamayı seçmek gerekir.

Oysa ki, adını hak eden bir felsefi düşünce, her şeyden önce, esas üzerinde gelişen ve bir ağaç gibi dal budak saran veya az çok bir gecikmeyle bir füze gibi patlayan bir söylemse eğer, temel nitelikteki büyük davranışların küçük bir miktarı yapıtların belirsiz çokluğunu düzeltebilmelidir. Tümüyle felsefi olan bu ölçüt, her türden not ve ödül dağıtımını imkânsız kılmaya yeterlidir. Burada önemli olan, bir katalog, bir derleme veya bir anıştırma yapmak değil, düşünce serüveninin kaydettiği en büyük aşamaları ele almaktır. Böylece, yapıtların ana çekirdeğini oluşturan, onları canlandırıp en dışsal uzanımlarına kadar yaşatan çeşitli *fikirleri/tinleri* olabildiğince geniş kitlelere aktarabilmeyi umuyoruz.

Okuyucunun belli bir tarih, kültür ve ülke çerçevesinde konumlandığının bilincinde olarak, kimi tortulaşmış haksızlıkları benimsemek pahasına, yaptığımız tercihlerde tarihi bir olumlamaya sürüklenmemiz kaçınılmazdır. Düşüncelerin bu coğrafi sınırlarını dengeleme konusunda güvencemiz söylemin evrensel niteliğidir.

Hiçbir felsefe akımı anonim olmadığından, çıkış noktamız, akılcı ve birbirine eklemli bir söylem içersinde, belli bir yaklaşımı, bir davranışı, bir *zihinsel faaliyeti* billurlaştırmayı başaran filozoflar –genel bir deyişle düşünce yaratıcıları– olacaktır. Bütünün doğru anlaşılması için kişilerin konumlarını açıklayıcı kısa bilgiler vereceğiz ve zaman dizimine olabildiğince uyacağız. Ancak, kimi düşüncelerin derinliğine inerken ve diğer düşüncelerle olan tutarlılıklarını gösterirken zaman dizimini bir kenara bırakmaktan da kaçınmayacağız.

Açıklamalarımızın konunun özündeki karmaşıklığın elverdiği ölçüde berrak olmasına çalışacağız. Fakat öyle bir nokta vardır ki sade bir anlatımı yanlış hale getirebilir. Felsefeyi anlamak hep çaba gerektirdiğinden, okuyucu, sunulan düşüncelerin içerisine *girmeli* ama bunları dışarından betimlenebilen veya anlatılabilen şeyler gibi görmemelidir. Her okuyucu kendi algılama sınırını kendi belirlemelidir.

I. Bölüm

KENDİNİ ARAYAN FELSEFE

1. Felsefenin doğuşu

Felsefe bir günde doğmamıştır; hiçlikten de doğmamıştır. Fakat çeşitli dünya tasvirleri ve felsefenin taslağı olduklarına inanılan bilgelikler, ancak akılcı bir söylemin kendi özgünlüğünü olumlaması koşuluyla felsefenin zeminini hazırlamışlardır. Tersine bir durumda bu dünya tasvirleri ve bilgelikler felsefeyi daha yumurtadayken boğar, doğmasına engel olur, felsefenin insanlık için vazgeçilmez olan kimi işlevlerini başka türlü yerine getirir ve başka amaçlar uğruna bilgiye erişme isteğini uyandırırlar.

Yukarıda sözünü ettiğimiz koşul İlkçağ Yunanistan'ında dünyanın başka köşelerine oranla daha açık ve gösterişli bir biçimde yerine getirilmişse de, buradan, tüm Yunan düşünürlerinin ve bilgelerinin sözcüğün en dar anlamıyla filozof oldukları yargısına varılamaz. Aristoteles'in Thales'i (İÖ 6. yüzyıl) "ilk spekülatif filozof" diye nitelendirmesi boşunadır, çünkü Thales'in öğretisi simgesel bir ilkeyi her şeyin kökeni varsayangeleneksel kozmolojik bir söyleme dayanır.

Bu temel ilke Thales için *su* iken, Anaksimandros için *tanımlanamazsonsuzluk*, Anaksagoras içinse *tin*dir. Pythagoras hakikatin evrensel anahtarını sayıların simgeselliğinde aramayı yeğlerken, modern düşünürlerin baş tacı ettikleri Herakleitos her şeyi zıtların birbirlerine olan karşıtlıklarından doğan ve sürekli değişen bir sonuç olarak görür. Fakat, geriye dönük bir biçimde "Sokrates öncesi" diye sınıflandırdığımız bu düşünürler, bilginler veya bilgeler geleceği dölleyen büyük esinlere sahip olsalar da, felsefenin gerçek bir "babaya" sahip olması için Parmenides'i beklemek gerekecekti.

Parmenides (İÖ 540-450), eski bilgelik edebiyatının tüm dış özelliklerini taşıyan ünlü *Poetika*'nın yazarıdır. Geleneksel üslubu muhafaza etmekle birlikte, (türdeş, kâmil, yeterli –"küre biçimli") *bir varlığın olduğunu* ve bu varlığın *kendini düşüncede ifade ettiğini* söyleyen Parmenides'le birlikte her şey değişir.

Varlığın ve düşüncenin bu kimliğinin ters açısı da en az düz açısı kadar önemlidir: Hiçlik yoktur; hiçlik ne düşünülebilir ne de ifade edilebilir. Parmenides varlığın olduğu kadar hiçliğin de "babasıdır": *Varlık vardır; hiçlik yoktur*.

Burada söz konusu olan, diğer felsefi öğretiler içinde bir öğreti değil, *felsefe*nin felsefe olarak oluşumudur. Felsefenin konusu var olanın varlığıdır. Felsefe yapmak demek, varlığı ifade etmek demektir; felsefi hakikat varlığın ve söylemin kimliğidir. Radikal alternatif *hakikat olanla sahte olan* ikilisidir ve *varlık* ve *hiçlik* karşıtlığına dayanır.

Başlangıç yolu artık doğrudan bir yaşam sanatına değil, *var olanın varlığı* üzerindeki bir söyleme açılmaktadır. İn-

sanı kıskacına alan arzuya karşı mücadele etmektense (Brahmanizmin ve Budizmin Parmenides'le neredeyse çağcıl olduklarını unutmayalım), oluşumun devingen dünyasıyla, değişken ve anlamsız görünümlerle, kısacası bilinçsiz kitleleri kendine esir eden her şeyle bağları kopararak arzuyu *hakikat*e doğru yönlendirmelidir.

II. Platon (İÖ 427-347)

Sokrates'in öğrencisi, kent beylerinin danışmanı (Syracusalı I. ve II. Denys), *Akademia*'nın kurucusu olan Atinalı Platon, ayrıcalıklı bir filozof ve felsefenin sürekli referans kaynağıdır. Alıntılanması zor düşünce zenginliği tükenmez bir kaynak niteliğindedir.

1. Sokrates'in dersi. – Arkasında hiçbir yazılı eser bırakmayan Sokrates'in (İÖ 469-399) tarihi kişiliğini Platon'un kalemiyle aktarılan kişiliğinden ayırmak oldukça zordur. Yine de, buradan çıkarılan bir ders vardır.

Sokrates karşımıza hiçbir şey bilmeyen ama hiçbir şey bilmediğini bilen bir kişi olarak çıkar, bu da onu bilgisizliklerinin farkında olmayanlara göre daha bilgili kılar. Sokrates ne bir öğretmen ne de bir üstattır; o, kendi içindeki "cinin" ("yaşamdan payımıza düşen kısmete", gönül sesine, esine, Tanrı'yla insan arasında aracılık yapan varlığa göndermede bulunan bir deyim) bir dürtücüsü, bir başlatıcısı, bir aynası, bir aracısıdır yalnızca. Kendisi de hakikatlere yabancı olan Sokrates'in yegâne niyeti, unuttukları ebedi hakikati içlerinde barındıran ruhlara ebelik etmektir. Çır-

kinliği, yassı burnu ve ucubeyi andıran yüzüyle Sokrates gerçekten itici bir tiptir. Boş bir öğrenciyi hazırlop bilgiyle doldurmaz (Platon bunun için "kör gözlere görme yetisi kazandırmak mümkünmüş gibi!" diyecektir). Zıtlığı yaratan *alaycılığı* kullanarak farklılığı ortaya koyar ve ruhunu serbest bırakıp onu iyiye çevirmek için öğrencisini kendi benliğine yöneltir *(kendi kendini tanı!)*.

"Hiç kimse gönüllü olarak kötü değildir" derken, Sokrates, iyi niyetli cahillerin evrensel letâfetini vaaz etmez. Kötülük edenin bunu iyilik olarak gördüğü için yaptığını göstermek ister. Dolayısıyla, erdemli insan, gerçek iyilik olarak bildiği şeyi isteyerek mükemmeliyete ulaşandır.

Fakat Sokrates bir bilge olmaktan da öte, sözün tanığıdır. Özüne ve hakikat amacına sadık olan söz, şiddetin karşıtıdır. Kendi kendine sadakatsizlik eden söz, biçimsel bir sanata (belâgat/retorik) doğru inişe geçer veya yoldan çıkarak bir ikna tekniğine dönüşür, bu da kudret (sofistik) ilişkilerinde bir silah halini alır. Kanıt: İftiracı bir söylem, yargıçları iknaederek bir masumun mahkûm edilip öldürülmesine yol açabilir. İnançsızlıkla ve eğitsel sapkınlıkla suçlanan Sokrates, kimsenin muaf tutulamayacağı Kent yasalarına sonuna kadar uymak uğruna bu haksızlığa boyun eğer. Son anda yapılan tüm affedilme önerilerini elinin tersiyle iter, sözün bir kahramanı ve şehidi olarak baldıran zehrini içer ve sözün değerini hayatıyla öder.

Felsefenin bir tür kurucu efsanesi haline gelen bu dramla sarsılan Platon, bunalıma giren *Logos*a eski saygınlığını kazandırmak ve çeşitli tezler ve sloganlarla yıpratılan (Herakleitosçu devingencilik, evrensel izafiyet, metafizik nihilizm) güzelin, iyinin ve hakikatin ölçüsünü yeniden bul-

mak için çabaladı. Filozofla sofistin köpekle kurt gibi birbirine benzedikleri doğru olsa da –çünkü her ikisi de sözle oynarlar–, bunların arasındaki farkı ortaya çıkarmak ve kurmak için işe yanıltıcı görünümleri ayıklamakla başlayalım.

2. Başlangıç yolu olarak felsefe. – Ünlü Mağara alegorisinde (*Devlet*, VII), erginlenmemiş insanlar ezelden beri hep aynı yere zincirlenmiş ve karanlığa gömülmüş mahpuslar gibi betimlenirler; bunlar, usta yapıcıların büyük bir ateşin ışığında kimseye göstermeden elden geçirdikleri nesnelerin gölgelerini hakikat sanırlar. Acı çekerler, ama bir eksiklikten dolayı değildir bu acı, çünkü eksikliği zaten bilmezler; onlar körlemesine benimsedikleri dolaysız görünümlerin aşırı çokluğundan dolayı acı çekerler.

Metafizik sersemliğin zifiri karanlığına gömülmüş mahpus, bağlarından kendi kendine kurtulamaz. Zaten böyle bir şeyi ne arzu edebilir ne de düşünebilir. Bunun için, erginlenmiş ve filozof olmuş birinin ona eğilmesi, onu zincirlerinden kurtarması, ayağa kalkmaya ve ardından başını çevirmeye zorlaması gerekir. Bir başka deyişle, bir *aracının* bulunması gerekir. Bu aracı olmaksızın tutukluluktan kurtulmak, yeterince uzaklaşarak farkı anlamak imkânsızdır.

Olumsuz olan bu ilk evre olumlu bir erginlenmeyi mümkün kılar. Fakat dikkat etmek gerekir: Hakikatleri algılamaya çok ani bir şekilde koyulan ve bağlarından henüz kurtulmuş bulunan mahpus, bu kez ışıksızlıktan değil aşırı ışıktan dolayı gözleri kamaşarak körleşip yeni bir karanlığa gömülebilir. İşte bu nedenle, kurtarılmış mahpusu aydınlanma yolunda yavaş yavaş ilerletmeli, ona önce yıldızları, sonra ayı ve nihayet yolun sonundaki güneşi göstermelidir. Böy-

lece, kendisi için en parlak ama aslında en karanlık olandan, kendisi için en karanlık ama aslında en parlak olana ve nihayet hem kendisi için hem de gerçekten en parlak olana geçiş yapar. Somut bir biçimde anlatacak olursak, diyalektiği anlama yetisini kazanmak için (*Devlet*, 536 *d*) öncelikle aritmetik, geometri veya uyum (*harmonia*) gibi ön-eğitsel aşamalardan geçmek gerekir.

Dolayısıyla, Platoncu felsefenin tanımı son derece basittir: Bu, belli bir erginlenme güzergâhını izleyen ve hakikate doğru giden bir yoldur ve yolun çıkış noktası gerçekte varış noktasıdır. Mahpus aslında bir yabanıl veya doğuştan kör biri değil, *köleleştirilmiş* bir varlıktır. Yoksa Sokrates'in kılavuzluk ettiği *Menon*'un küçük kölesi bir karenin alanını iki katına çıkarmayı nasıl keşfedebilirdi? Küçük köle geometriyle ilgili önyargılarından kurtulunca doğru yöntemi bulur. Gerçekte, her türlü bilgi *yeniden öğrenilmiş* bilgidir. Ruh hakikati *yeniden anımsar* (bu o ünlü *unutulmuş bilginin yeniden keşfi*dir), çünkü hakikatin zamanı yoktur, o hep mevcuttur ve asla başlamaz. Dolayısıyla, bilgisizlik *unutuş*tur: Yunan mitolojisinde, ruh, Unutuş Irmağı olan Lethe'ye dalar; bu eylem ruhun bir bedene girmesini simgeler.

Felsefi *yöntem*in *içeriğ*inden ayrı tutulamayacağını görüyoruz: Ruhtaki hakikatin ebedi içkinliği öğretisi. Yöntem, herhangi birinin herhangi bir şey için kullanabileceği mekanik kurallarla uygulanamaz. Söz konusu olan bilimin öğretilmesidir, öğretme bilimi değil.

3. **Gerçekten hakikat olanın aranışı.** – Gerçek, hakikat görünen şey değil, şeyin gerçekte olduğu şeydir ve bu da tin tarafından algılanıp dille ifade edilir. Platon buna *İdea*

adını verir ve bu deyim (ruh tarafından) görülebilen (öz) biçimdir. Dolayısıyla, güzellik, saf Hippias'ın sandığı gibi güzel olan şey –kazan, kadın, at– değildir, şeyi güzel kılandır. Aynı şekilde, şeyler arasında eşitlik ve doğruluk yoktur: Gerçekten, eşit olan eşitliğin kendisi, gerçekten doğru olan doğruluğun kendisidir... Dolayısıyla, *İdea*lar hakikatin ve bilginin anahtarıdırlar. *İdea*lar olmasa dilimiz yalnızca kendi kendini anlatan kapalı bir dünya yaratırdı.

İdea sayesinde görünümlerin çokluğundan kaçınıp *birliğe* yükselebiliriz. Bu anlamda, *İdea* çokluğun birliğidir ama asla bir soyutlama değildir (yani *alıntı* değildir): "Soyutlananlar" *İdea*dan alıntılanmışlardır ve çoğunlukla duyumsal şeylerdir.

*İdea*ya yükselmenin yolu *diyalektik*tir, Platon bunu "isteme ve gerekçelendirme" sanatı olarak tanımlar (*Devlet*, 533 c). Diyalektik, matematiğin yaptığı gibi saf ilişkiler kurmakla yetinmektense, bize tüm ölçülerin ölçüsünü, tüm hipotezlerin karşı-hipotezi ilkesini keşfettirir. Diyalektik yükselişin doruğuna ulaştığında tin bir *İdea*dan diğerine devinir, yani gerekli ilişkileri akılcı bir şekilde geliştirir ve yalnızca bu ilişkilerden çıkarsanan sonuçlara varır.

Diyalog tam da bu araştırma sürecine tekâbül eder. Fakat diyalogun dışsal biçimi bizi sömürmemelidir: Nazik ve uysal bir partnerin varlığı işlemleri daha kolaylaştırsa da (*Sofist*, 217 *c-d*), gerçek diyalog ruhun kendi kendisiyle kurduğu diyalogdur – buna da *düşünmek* diyoruz (*Theaitetos*, 189 *e*).

4. Söylemin zorlukları. – Platon bu öğretinin zorluklarının farkındadır. Nasıl olur da *İdea*lar gerçekte olmayan ama *İdea*sız da olamayan şeylerle ilişki halinde olurlar? Nasıl

olur da biricik *İdea* şeylerin bölünmeksizin çokluğunun farkına varabilir? Işığın bize bir *katılma* modeli vermesi boşunadır (ışık, hiç bölünmeden ve yitmeden sonsuz sayıda şeyi aydınlatır), *İdea*yı şeyleştirmek ve şeylerin dünyasını yok yere aşarak bundan tümüyle kopuk anlamsal bir evren kurmak riskiyle karşı karşıya kalırız. Platon'un hoş bir şekilde açıkladığı gibi, kölenin bağlı olduğu, bir efendi özü ya da efendinin kendisi değil, etten kemikten bir efendidir. *İdea*lar arasında birtakım ilişkiler kurmaksızın efendiyle köle arasındaki söylemin öğelerini nasıl dile getirebiliriz? Ve eğer söylemin amacı *İdea* ise, *sahte* bir söylem nasıl var olabilir?

Dolayısıyla, Platon bu çelişkili (*paradoksal*) tezi savunmak zorundadır: Sahte bir söylemin mümkün olduğunu ve gerçek olduğunu göstermek zorundadır; sahte söylem olmaksızın gerçekle sahte arasında hiçbir fark kalmayacak ve söylem ortadan kalkacaktır. Fakat bunun için de sahte söylemin hiçbir şey söylemediğini tanıtlamak gerekir – çünkü hiçliği söylemek hiçbir şey söylememektir ve gerçekten söylediğimiz her şey otomatik olarak gerçek olacaktır, buna sahte olan da dahildir.

Hiçliğin var olmadığını söyleyen ve felsefenin babası saydığımız Parmenides'i öldürmeye razı olmamız gerek. Sahteyi dile getirdiğimizde hiçbir şey söylemeyiz, hakikatten *başka* bir şey söyleriz. Var olan varlıkla var olmayan hiçlik arasına bir üçüncü cins girer: *Öteki*. Ötekilik böylece anlamsal evrene giriş yapar. Bu da, *İdea*ları durağan ve yalıtılmış birer put haline getirmektense, onları *toplam varlığın* (*Sofist*, 249 *a*) bağrındaki ilişkilerle yaşayan bir oyuna katmamızı sağlar.

Bununla birlikte, evrenlerin ayrılması konusu öylece durur. Benzer olan yalnızca benzer olana gidebilir. Kozmolo-

ji de bunu olumlar: Dünya bir hiçlikten yola çıkarak Kadiri Mutlak bir tanrı tarafından yaratılmamıştır, zaten var olan malzemeler (Aynı, Öteki, Karışım) kullanılarak bir *Demiourgos* tarafından oluşturulmuştur. Yani üzerinde yaşadığımız dünya kendi tözünün ontolojik yetersizliğinden dolayı kurumuştur. Platon kötülüğü bu metafizik *düalizm*le açıklar– aynı zamanda, Tanrı'ya eşit bir Kötülük ilkesini temel alan hipotezi de safdışı bırakır (bu, Maniciliğe temel olacaktır).

Tinsel ruhun tabutu (*sêma*) olarak alınan beden (*sôma*) önermesindeki sözcük oyunu anlaşılır hale gelir. *İdea*larla akraba olan ruhun kendi düşüşünün koşullarını içinde barındırdığı doğruysa (Phaidros bunu biri iyi, diğeri kötü iki atın çektiği ve sürücüsünün göksel korteji izlemekte zorlandığı bir arabaya benzetir), ruhun yeniden ete kemiğe bürünmesi de daha alt düzeyde bir sürgündür. Bu nedenle, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki Platoncu "kanıtlar", aslında, doğal olarak yaşam-ölüm çevrimine kayıtsız olan ruhun ebediyetinin olumlanmasından başka bir şey değildir (*Phaidon*).

Bu koşullarda, imgelerle ve tasvirlerle dolu olan kullandığımız dil bize mutlak olanı nasıl verebilir? (*Mektup* VII). *İdea*lar şeyleri aydınlatan ve onları anlaşılır kılan ışık değildir, şeylerin ışıklı özleridir. Tıpkı güneşin duyumsal nesneleri aydınlatan ışığın ötesinde olması gibi, hakikatin ve onun bilgisinin koşulu da hakikatten ve anlaşılabilirlikten öte bir şeydir: Bu koşul, Varlık olmayan, her türlü anlamsal özü aşan ve dolayısıyla söylemin nesnesi olmayan İyiliktir. Bir başka deyişle, felsefe, *mutlağın mutlak bilgisi* olamaz. Felsefe, asla ulaşılamayacak bilgiye duyulan *aşk* olmaya mahkûmdur. Akılcı söz, görevini söylem-ötesi bir şeye, *seyre dalış*a devretmelidir.

5. **İnsanın varoluşu.** – İnsan birbiri ardınca gelen çekişmelerden kendini kurtaramaz. Biliyoruz ki, öz hakikatlerin görünümüyle ve maddi dünyanın ideal uyumunu (*harmonia*) kopya etme arzusuyla silahlanmış olarak Mağara'ya geri dönen erginlenmiş kişi burada hoş karşılanmayacaktır; bir deli, rahatsız edici bir kişi olarak algılanacak, hatta öldürülecektir.

Uyumla yönetilen doğru bir Kent yaratmak imkânsız mıdır? İyiliğin gerçekleştirilmesiyle özdeşleştirilen ve gerçek tarihin dışında yer alan siyasi bir tasarı, sözcüğün en dar anlamıyla, bir ütopyadan başka bir şey değildir. Bu nedenle, *Devlet* başlıklı yapıt uygulanabilir bir model önermez. Krallar filozof, filozoflar kral olsalar dahi dünya koşulları her türlü girişimi başarırsızlıkla sonuçlandıracaktır. *Aristokratik* rejim, oluşumun baskısıyla kaçınılmaz biçimde bir cesaret (*timokratia*), bir zenginlik (*oligarhia*), bir yasal eşitlik (*demokratia*) rejimine dönüşüp en aşağılık eğilimlerin zafer kazandığı bir *tiranlık*la son bulacaktır.

Dolayısıyla, *Devlet*'in gerçek anlamı *ahlâki*dir. Kent olan *makrokosmos* ile insan ruhu olan *mikrokosmos* arasında sıkı bir benzerlik olduğundan (insan ruhunda akıl, "yürek" ve eğilimler arasında bir mücadele vardır), doğru Kent doğru ruhun modelidir, insan da doğru ruhu kendinde gerçekleştirmelidir.

Fakat bir bedene gömülü olan ruh gerçek yaşama nasıl ulaşabilir? İşte bu noktada Sevgisel (*erotik*) derin düşünme (meditasyon) devreye girer. Aslında, Güzellik olağanüstü bir ayrıcalıktan yararlanır: Bizim dünyamızdan kopmuş bütün öz hakikatler içerisinde, görünende kendini gösterebilen ve duyumsal hale gelebilen yalnızca Güzelliktir (*Phai-*

dros, 250 *b*). Güzellik arayışı, *Penia* (Lat. *Penuria*: Yoksunluk) ile Büyük-Araçlar'ın oğlu olan ve insanla Tanrı arasında aracılık yapan Eros tarafından güdülür. Hayvanların çoğalmasından bilgiye kadar her düzeyde bölünmüş olan her şeyi birleştiren Sevgidir. Bizleri şu ya da bu güzel bedeni sevmekten koparıp tüm güzel bedenleri, oradan tüm güzel ruhları, tüm güzel davranışları ve nihayet öz Güzelliği sevmemizi sağlayarak mutlak olana doğru ilerlememizi kışkırtan O'dur (*Şölen*, 204-211). Tüm Batı dünyası bu Eros kavramından etkilenecektir, ta ki Hıristiyanlık bunun karşısına Tanrının Bağışı olan Sevgiyi koysun. Platon'a göre Sevgi etten kemikten özel bir kişi için duyulmaz, çünkü bunu hep aşmak gerekir. Sevilen Güzelliğin kendisidir, bir kişi değil.

Platoncu felsefenin özelliği bilgi sevgisidir: İnsanı kurtuluşa götüren bu öğreti ve araç aslında basit olmadığı gibi spekülatiftir de. Filozof, en değerli mücevheri *ölçü* olan bu dünyadaki *karışık hayat*la yetinmek zorundaysa eğer (*Philebos*), ruhun uçmasına engel olan aşağı düzeydeki öğelerden kurtularak Tanrıyla benzeşmeyi de umut etmelidir (*Theaitetos*, 176 *b*). Bu noktada, gerilimin bizi hiçbir *çözüme* götürmediğini görürüz. Sokrates'in *Phaidon*'daki söylemine kulak verecek olursak, ölüm –"göze alınması gereken o hoş tehlike"– bizim insanca söylemimizin aşamadığı sınırdır.

III. Aristoteles (İÖ 385-322)

Stageiros'ta doğdu, babası Nikhomakhos Makedonya kralının özel hekimiydi. Platon'un öğrencisi ve ardından

Büyük İskender'in eğitmeni olmuş, Atina'da *Lykeion* (Lise) okulunu kurmuştur. Aristoteles Batı dünyasının bilincinin yapılanmasında büyük rol oynamıştır. Öğretisindeki en önemli öğeler bilme arzusu, mutluluk arayışı ve eylemdir. Metafiziği ve farklı bilgilerin genel düzeni üzerinde düşünmeyi ortaya atmıştır. Beş öğeyi temel alan öğretisinin ve özlerin doğası hakkındaki savlarının kimi açmazlarının daha sonra eleştirilmesine rağmen, Aristoteles, doğa bilgisini efsane söyleminden kurtarmış ve bilimsel aklın oluşumuna katkıda bulunmuştur.

1. Bilme arzusu. – "*Tüm insanlar bilmeyi doğal olarak arzu ederler.*" Bu önerme yalnızca *Metaphysika*'nın (Metafizik) yolunu açmakla kalmamış, her türlü araştırmayı canlandıran bir *akla* da yol vermiştir. Önermeyi en geniş haliyle ele alacak olursak, insan doğal olarak ve özünde mutlağın akılcı bilgisinin arayışı içersindedir ve bu arzu benliğimizde bir çukur açar. Fakat bu arzu, artık bir bedenin içerisinde sürgün olan bir ruhun arzusu değildir: Aristoteles'in insanı doğaya sağlam bağlarla bağlıdır ve gerçek anlamda bir "yaşayan"dır. Hayvan niteliğini taşımayı sürdürse de, en alt basamaklardan başlayarak birtakım özel yetilerden yararlanır (örneğin görme yetisi yalnızca gerekli bir şey değildir, aynı zamanda insanın *seyre dalması*nı da mümkün kılar ki bu da *haz* verir).

İnsanın bu durumu bilgi piramidinin kurulmasını sağlar. Bu piramit, insanın varoluş sebeplerine, nedenlerine, temellerine ve hikmetine olan uzaklığına göre kesintili derecelerle düzenlenir. Böylece *sanat* (veya *tekhni*, teknik) aklın eşlik ettiği bireysel ve üretime dönük bir edimken, *bilim*

evrensel düzeye ulaşır, sebepler aracılığıyla bilir ve öğretilebilir.

2. Doğal hakikat üzerine söylem. – Oluşmakta olan doğal hakikatler bayağı ve efsanevi söyleme terk edilmezler; bunlar örgütlü ve tutarlı bir teorik bilgi olan doğanın (*physis*, fizik) konusudurlar. Oluşan şey gitgide silikleşen basit bir ortaya çıkış değildir, çünkü *fiilen* ortaya çıkan önceden *kuvve*de de vardır ki bu bir hiç değildir. Doğal hakikat *madde*yle *biçim*in bir bileşimidir. Tunçtan bir küreyi ele alalım: Biçimi ebedi ve ezelidir (küre, *sphairos*), ama yapıldığı madde ayrıca ele alınamaz (tunç zaten bir bileşimdir). O halde, madde *kararsızlığın ilkesidir*, karşıtların saf gücüdür. Her varlık bir bileşimdir.

Bu durum, doğanın verilerini ve ilkelerini önceden varsayan ve bunları taklit etmeyi amaçlayan sanat çalışmasında açık seçik ortaya çıkar. Bir Hermes heykelinin dört sebebi vardır: Madde (örneğin, saf bir madde olmasa da, mermer), biçim (Tanrı Hermes'in biçimi), etkileyici sebep (heykeltıraş), sonuç (Tanrı'yı görünür kılmak). Sanat nesneleriyle yaşayan varlıklar arasındaki fark bu sonuncuların bir de kendi hareket ilkelerine sahip olmalarında yatar.

3. Dil üzerine söylem. – Ortada bir söylemin olması için dilin varlığı söylemesi gerekir, ama bu ikisi birbirine karışmamalıdır. Dille varlık arasındaki farkı gözetmezsek, ki bu çıkarsamalı telâffuzu sağlar, gerçek/sahte dönüşümü imkânsız hale gelir. Bu savla, Aristoteles, varlığı dilden ayıracak ve karşıt-olmama ile dışlanan-üçüncü ilkelerini ortaya koyarak, önermenin işleyişini çözümleyerek (özne/

konu, koşaç, yüklem) ve akıl yürütme kurallarını belirleyerek *Mantığın* önemli bir bölümünün temelini atacaktır.

Tasım (kıyas, *syllogismos*) bu şekilde ortaya çıkar ve çok uzun zaman bilimin ve öğretimin özel aracı olarak kullanılır, çünkü iki deyimi üçüncü bir deyimin aracılığıyla birbirine bağlayarak hakikati gözler önüne serer. Bunun tersine, *diyalektik*, diyalog içerisindeki fikirleri karşı karşıya getirerek yalnızca olası sonuçlara varabilir. *Belâgata* (*rhetorika*) gelince, bu, yalnızca tutkularıyla birlikte bir bütün olarak alınan dinleyiciyle canlı bir ilişki kurmayı amaçlar.

4. Metafiziğin sorunu. – Doğal hakikat gerçeğin tümü değildir. Peki ama doğal olmayana hangi bilim dalı ulaşabilir? Yanıt için acele etmeyin: Metafizik. Ta başından beri bu sözcük ve tanımladığı şey insanı zorlamıştır. "Metafizik" fizikten *sonra* sergilenen ve öğretilen şey olarak tanımlanabilir, ama bu sözcük hiyerarşik anlamda *üstün* olanı, doğanın ötesinde olanı, maddeden ayrı olanı da tanımlayabilir. Bunun "en üst düzeydeki nesneleri" konu alan bir bilim olduğunu anlıyoruz, ama nedir bu nesneler? Bu nesneleri *birinci* veya *evrensel* diye mi nitelendirmeliyiz?

Nitelendirmeyi *birinci* diye yapacak olursak, bilimlerin en yücesi *ilâhiyat*tır (*theologos*). Bilimlerin en tanrısalı Tanrının elindeki bilim, tanrısal şeyleri ele alan bilim değil midir? Tanrısal varlık, diğer varlıkların tersine, nicelik, nitelik, zaman, mekân gibi kategorilere bağlı değildir. Doğuma, oluşuma ve ölüme yabancıdır. O, geri kalan her şeyi harekete geçiren en yüce Sebep, İlk Motordur (ve bunu iradesiyle yapar çünkü o sevgi nesnesidir, böylece harekete geçirdiği şeye bağlı olmaz). Fakat tanımlanabilir yücelik Tan-

rıysa ve Tanrı aynı zamanda yüce Düşünceyse, o halde, Tanrı kendi kendini düşünür, o *düşüncenin Düşüncesidir* (*Metafizik*, L. 7). Bu durumda, bilimlerin en yücesi olan felsefe *insan için ulaşılmaz ve Tanrıya özgü* olacaktır.

Buna karşılık, varlığın *evrenselliğini* öne çıkaracak olursak, bilimlerin en yücesi *ontologos* (ontoloji) olacaktır, varlığın varlık olarak bilimi. Peki bu bilimin konusu tüm varlıklar için ortak olan varlık, ilk ilkeler veya ayrılmış hakikatler tarafından mı oluşturulacak? Aristoteles, kâmil hakikatten gayrı meşru bir şekilde ayrılmış ve tözleştirilmiş biçimler olan Platoncu *İdea*lar öğretisini reddederek felsefenin zorluğuna parmak basar. Felsefe, varlık üzerine söylemle yine varlığı –ama *bir* varlık olan varlığı– konu alan ilâhiyat arasında kalmıştır. Bilimimiz bu birlikten bir model ve bir ölçü yaratabilir, yine de bu bölünmelere razı olmak zorundadır.

5. İnsan ve eylem. – İnsan nedir? Kâmil bir yaşayandır, ama bir ortaya çıkışın sonucu değildir. Aristoteles yukarıdan aşağı doğru yapılan tüm indirgemeleri kesinlikle reddeder: "İnsan zeki olduğu için elleri vardır", elleri olduğu için zeki değildir (*Peri ta zoa historia* "Zooloji", IV, 10). Ruh, ayrı ve düşüşte olan bir öz değildir, *bedenin biçimi*dir, ruh olmadan beden de olmaz. İnsan ruhu tüm işlevleri toplar: bitkisel, duyusal, zihinsel (bir bölümü *edilgen*, bir bölümü *etken*, bir bölümü aşkın, bir bölümü tanrısaldır).

Bu antropolojik önerme büyük ahlâki soruların yeniden sorulmasını mümkün kılar. Platon'un tümüyle ayrılmış, ulaşılmaz öz İyiliğine karşılık, Aristoteles her türlü iyiyi bir son olarak tanımlar (besinsel, mesleki, zihinsel vb.). Ama tüm bu iyi-sonlar aynı değerde değildirler: Bir

yanda başka şeylere göre tanımlanan göreceli iyiler, diğer yanda yalnızca kendisi için olan mutlak iyi vardır. İnsanın en yüce iyiliği Mutluluktur (*Eudaimonia*). Herkes "iyi"yi arar, ama herkes doğru iyiyi bulamaz, çünkü göreceli bir iyiyi mutlak iyi gibi görmek çok kolaydır.

İyi nasıl gerçekleştirilebilir? *Akla* göre *davranarak*, yani *ahlâklı* olarak. İster ahlâki, ister zihinsel olsun, *erdem* doğayı, eğitimi ve aklı somut olarak ifade etmeyi sağlar. "Güzel alışkanlıkların" kızı olan erdem insanda bir "ikinci doğa" yaratır.

Uzlaşmaz karşıtlıktaki kusurlar arasında "doğru ortam" olarak tanımlanan manevi erdem, asla ılımlı bir sıradanlık değildir. Örneğin, cesaret korkaklığın ve ihtiyatsızlığın karşıtıysa da, bu ikisinin aritmetik ortalaması değildir. Erdem, kusurların çokluğu karşısındaki yüceliğin doruk noktası, en iyi ve yegâne erdemli davranıştır.

Erdemli davranış insanın özünün tüm gereklerine mükemmel bir biçimde yanıt verdiğinden *hazla* taçlandırılmıştır. Sıradan hazcı (hedonist) erdem sürecine göre bu fikir tuhaf gelebilir. Oysa, hazzın gerçek doğasını iyice ayrıntılarsak işin içinde bir karşıtlık olmadığını anlarız. Hazzın özde bir son, ayrı bir hakikat olmayıp bir ödül, eylemi sonlandıran *bedava bir fazlalık* olduğunu anladığımız andan itibaren, onu hazzın mümkün olan en iyi taşıyıcısı olan erdemli eylemin karşısına koyamayız artık. Buna karşılık, hazzı esas yıkan onun yalnızca haz olarak kutlanmasıdır, çünkü bu hazzın doğasını ve işlevini saptırır. Haz ancak eyleme katılırsa, "gençliklerinin en taze çağlarındaki insanların güzelliği gibi" (*Ethika Nikomakheia*, "Nikhomakhos'a Etik", X, IV) bir lütuf olur.

6. Kentte yaşam. – İnsan araçlardan oluşan bir varlıktır ve varlığı kendine uygun bir çerçeve gerektirir: Kent. İnsan *politik bir hayvan*dır (*zoon politikon*). Kentsiz bir insan "ya tanrı ya da hayvan" olur (*Politika*, Giriş böl.). Kent basit bir hayvan *topluluğu* değildir, özgürlüğün ve aklın yapıtları olan bir örgen ve kurumlar gerektirir. Kentin kilit taşı *Adalet*tir, bunun çıkış noktası da *eşitlik*tir (eşit olmayanlara eşit olmayan bir biçimde liyakâte ve işe göre olduğunda, bu, orantısal veya *geometrik* eşitliktir; hiç kimseyi gözetmeden herkese hak ettiği ölçüde olduğunda, bu, *aritmetik* eşitliktir – suç ve kabahat işleme durumunda). Eşitlik bir başkasıyla girilen bir ilişkiyi içerdiği ölçüde, Adalet, *toplam erdem* halini alır. Ama bu, Kentin en üst ideali olan *dostluk* değildir. Yalnızca doğru olan ama dostluğun hüküm sürmediği bir Kent gayrı insanidir, ve eğer Kentte dostluk hüküm sürerse Adalet yüzeysel kalır.

7. En yüce mutluluk. – Kendimizi aldatmayalım: İnsanların çoğu filozof olma yetisinden yoksundur ve ancak iyi birer yurttaş olabilirler. En yüce mutluluğa yalnızca tinin *seyre dalma eylemi*ne (*nous*, ruhun üstün ve tanrısal bölümü) kendini adayan bir avuç seçkin ulaşabilir. *Yararlı* etkinliklerin tersine, bu eylem başka bir şey için değil kendisi için gerçekleştirilir ve bu nedenle de ilk sırada yer almalıdır. Seyre dalma eylemi, yerine getirilen etkinliğin ölçüsünce aşılamaz nitelikteki bir hazzın eşliğinde en yüce mutluluğa erişmeyi mümkün kılar. Bu çıkarsama mantıklı olmakla birlikte bizi şaşırtıcı bir çelişkiye götürür: İnsan en yüce sona ulaştığı anda bunu aşar ve yalnızca insan olur. Aslında, böylesi bir son artık insani değil tanrısaldır. Her

şey sanki insanın *kendisi olmak için kendisini aşması gereken birvarlık olması gerekiyormuş* gibi cereyan eder. İnsanın ölçüsü ölçüsüzlük olmasın? Hayat, Platon'da olduğu gibi, birbirinden ayrı iki dünya arasında çekiştirilmez, ama bu iç gerilim olmasa hayat da olmaz.

IV. Plotinos (İS 205-270)

Felsefenin mistik boyutunu tüm şiddeti ve saflığıyla geliştirdiği ve bunu varlık-ilâhiyat biliminin (*onto-theologos*) ve metafiziğin *söylemine* karşı *olası tipik diğer davranış* derecesine vardırdığı için, Plotinos, yeni-Platonculuğun bir sözcüsü olmaktan öte bir filozoftur. İlk sırayı işgal eden Varlık yerini Bir'e, söylemse sessizliğe terk eder. Hâlâ felsefe addedilen şey çoktandır felsefe olmaktan çıkan şeye eşlik eder. Plotinos kendi türünde aşılamayan bir düşünürdür.

Dilin kendisini her türlü bilgiçlikten ırak tutacağını varsayarsak, akıl yürütmenin acımasız bir mantığı olur (bu, *Enneadlar*daki –"Dokuzluklar"– çelişkidir).

Felsefi yükselişin sonunda, hiçbir şeye bağlı olmayan ama her şeyin bağlı olduğu mutlak birinci, mutlak mükemmel İlkesini buluruz. Bu İlke var olan her şeyi varlık yaptığından varlığın üstündedir: *Yok*tur (*Var* değildir). Ama hiçbir varlık *bir* varlık (bir ordu, bir koro, bir ev, bir sürü...) olmadan var olamayacağından, üstelik katıldığı bu birimden farklı olduğundan, o halde, varsayımsal olmayan İlke, ki ne olmuştur ne de var olmuştur, Bir'dir.

Eğer Bir yalnız başına kalsaydı en mükemmel olamazdı. Ama yanına aldığı şeye de ihtiyacı yoktur. Bir, özgürlük ve

öznellik yetisi olan, dünyayı yaratan bir Tanrı değildir. Platoncu *İdea*nın olduğu gibi bir model ya da bir prototip de değildir. Bir her şeyin kudretidir ve kudreti her yana yayılır, sıcaklığın bir ocaktan dalga dalga yayılması gibi *taşıp akar* (*emanatio*). Bir'den taşıp akan tözler (*hypostasis*) Zekâ, Ruh ve nihayet maddi dünyadır.

Bir hakkında ne diyebiliriz? Hiç. Söylemin ilkesi olduğundan söylemin ötesindedir, söylemin kalıplarına sığmaz. Zekânın ilkesi olduğundan, onu anlayamayan zekânın üstündedir.

Elimizde yalnızca mistik deneyimin yolu kalır. *İlerleme* hareketine (Bir'den maddeye doğru iniş) *dönüşme* hareketi yanıt vermelidir, böylece tanrısal bir parça olan ruh Bir'e doğru atılarak onunla birleşir. "Ne özel ne de saf" olandan arınmış halde (bedene ve maddeye doğru eğilme), ruh, kaynağı varsayımsal olmayan İlke olan güzelliğine kavuşur. Vecd anında bilge "tanrı" olur.

Zihinsel diyalektik yerini tinsel hayata bırakır. Plotinosçu felsefe, dinsiz bir dinsel felsefedir.

V. Yaşam sanatı olarak felsefe

İnsan, büyük teorik felsefelerin çabalarından ve dinlerin vaatleriyle kurallarından vazgeçip kuşkuculuğun (septisizm), kinizmin kolaylıklarına veya hayvansı bir varoluşun kabalıklarına da kapılmaksızın insanca ve mutlu yaşayabilir mi?

Yaşayabilir. Yeter ki şeylerin oldukları gibi, göründükleri gibi olduklarını ve buna rağmen, bunların üzerine ken-

disini mutlu edecek bir bilgeliği inşa etmenin mümkün olduğunu kabul etsin.

Epikurosçuluk ve Stoacılık öğretilerinden her biri kendi yöntemince bize gerekli olanla yeterli olanı önerir. Bu bilgeliklerin "umutsuzluğun kızları" olduklarını söylemiş ve bilgiyi de kurtuluşu da artık aramadıklarını vurgulamıştık, çünkü bilgi ve kurtuluş *arzu*nun tüm yanılsamalarıyla birlikte reddedilmiştir. Ama bu bilgelikler çok biçimli kötülüğü de kökünden sökmek istemezler: Yalnızca etkilerle ilgilenirler. Değiştirdikleri şey davranışımızdır, dünyanın düzeni ve gidişi değil.

Epikurosçuluk ve Stoacılık İlkçağı aşan bir üne sahiptir. Pek çok noktadaki karşıtlıklarına rağmen bu iki felsefe akımı birlikte ele alınır, çünkü aynı temanın çeşitlemeleridirler ve aynı türde kişisiz ve içkin bir mutlağı kabul ederler. Epikurosçuluk ve Stoacılıkla birlikte felsefe artık yalnızca bir yaşam biçimi, mutlu bir yaşam biçimidir ve felsefenin teorik payı yalnızca bir araçtır. "Felsefe yapmayı öğretir, söylemeyi değil," der Seneca. Epikurosçu bir anlayışa göreyse: "Ruhun acısını sağaltmıyorsa, filozofun sözleri boştur."

1. Epikurosçuluk. – "Batı'nın Buddha'sı" da denilen ve Lucretius'un (İÖ 99-55) *De Rerum Natura* (Doğa Üzerine) adlı yapıtında övüp yücelttiği Epikuros (İ.Ö. 341-270) tarafından ortaya atılan Epikurosçuluk, geniş ölçüde Demokritos'tan alıntılanan *physis* (doğa, fizik) kavramını bayağılaştırarak kendine özgü ahlâk anlayışını geçerli kılmıştır.

Epikurosçu doğa kavramının modern anlamdaki pozitif bilimle hiçbir ilişkisi yoktur. Özgün söylemi, insanı tüm

boş inanlardan ve korkulardan kurtarmak amacıyla, *İdea*yı, İyiyi, Tini, Özü tüm biçimleriyle bir kenara bırakarak, hakikatin tümünü ve ayrıntısını inşa etmeyi hedefleyen bir işleve dayanır. Doğayı, hakikati ve yasaları tamamen maddi olan içkin bütünlük olarak alır.

Hakikat olan, hiçlikten doğamayacağı ve hiçlikte yitemeyeceği ama sürekli dönüştüğü için, ancak *atomlar*dan (gözle görülmeyen ve bölünemez maddi öğeler) ve *boşluk*tan (hareketin ve biçimlerin birbirleri içinden geçmelerinin koşulu) meydana gelebilir. Cisimler, (cisim içinde bir cisimden başka bir şey olmayan) ruhlar, (çok müphem bir maddeden oluşan) tanrılar; tesadüfen bir araya gelmiş, "ölüm" halinde dağılan ve ardından başka biçimde yeniden bir araya gelen, atomlardan oluşmuş katışmaçlardır.

Eğer bu işleve o ünlü *clinamen* –eğim, düşey eksenden sapma– eklenmeseydi, birbirine paralel yağmur damlaları gibi düşen atomlar asla karşılaşmaz ve asla bir beden oluşturamazlardı. Dolayısıyla, acımasız gerekliliğe olumsallığı dahil ederek belli bir "özgürlük" sağlar (tüm varlıkların, yani insanın olduğu kadar bir atın da, maddenin direncine karşı yol alabilme yetisine sahip oldukları anlamında).

Bu maddecilik metafizik bir nihilizmdir: Aslında ne Varlık ne de Tin vardır, var olan yalnızca temel madde, düzensizlik ve anlamsızlıktır. İnsan bu şekilde var olamaz.

Bütün bunları bilmekle ne kazanırız? Yalnızca kendimizi yanılsamalı korkulardan ve açıklamalardan kurtarma olanağını. Kendimizi olumlu yönde gütmek için geriye tek bir şey kalır: *Yaşayanın hazdan hoşlandığı ve acıdan kaçındığı gerçeği.* Peki, o halde, mutlu olmak için anlık bir hazdan tat

almanın yeterli olduğun sanan duygusuz ve bilgisiz insanlar neden kendi mutsuzluklarını yaratırlar? Haz alma duygusu yanıltıcı olmasın?

Hayır, yanıltıcı değildir. Haz alma, tek hakikat olan bedenle ilgilidir ("Tüm iyiliklerin ilkesi ve kökü karnın hissettiği hazza dayanır"). "İyilik" ve "kötülük" duygularımızı örten sözcüklerden başka bir şey değildir. Fakat *bilgelik olmazsa, görüntülerin altında işleyen ve acı üreten süreçlerden bihaber kalırız*. Bizi sağaltacak *dörtlü reçeteyi* yalnızca bilge bilebilir.

1) Tanrılardan korkmamızı gerektirecek hiçbir şey yoktur, çünkü hakikat tümüyle atomların hareketiyle açıklanır (örneğin, güneş tutulması tanrısal bir tehdit değildir). Yaşamın ardından ne iyiler ödüllendirilecek, ne de kötüler cezalandırılacaktır. İnsanları endişeli ve mutsuz kılan işte bu inançtır – dine gerçek anlamda bir saygısızlık!

2) "Ölüm" hiçbir şeydir, çünkü hakikati ölçen duyguyu tecrit eder: "Var olduğumuz sürece ölüm yoktur (...), ölüm geldiğindeyse biz artık var olmayız" (*Menoikeos'a Mektup*). Dolayısıyla, hiçbir dayanağı olmamakla birlikte ölüm korkusu hayatımızı zehirler. Bilge kişi, yok olması gerektiği bahanesine sarılıp doğmuş olmaktan üzüntü duymaz; ölümü aramaksızın, ama ondan kaçınmaksızın, basitçe yaşar.

3) Acıya katlanabiliriz, çünkü yetilerimizi aştığında artık onu hissetmeyiz.

4) Mutluluk kolaydır; yeter ki doğal ve gerekli hazlarla (yemek, içmek) yetinmesini, doğal ama gerekli olmayan hazlardan (leziz ve ince yiyecekler, aşk zevkleri) ve ne doğal, ne de gerekli olan hazlardan (zenginlik, onurlandırılma) vazgeçmesini bilelim.

Hayatta insan kendi kendine yetmeli ve az şeyle yetinmelidir. Ilımlılık tam da bilgenin erdemidir; çünkü böylece *ataraksi*ye, yani mutluluğun anahtarı olan huzursuzluk yokluğuna ulaşabilir.

2. Stoacılık. – Zenon ve Cittium'dan (İÖ 332-262) başlayıp Kleanthes, Seneca ve Epiktetos'tan geçerek Marcus Aurelius'a (İS 121-180) kadar uzanan yaklaşık altı yüzyıla yayılan Stoacılık, tipik bir davranışın temel birliğini tek bir adlandırmayla gösterir (Yunanca *stoa* revaklı yol demektir). Filozof olmak, olmak *istediğimiz* insan türünü ilk elde ve kararlı bir şekilde seçmek demektir. Bu noktadan itibaren her şey birbiriyle bağlantılıdır: Filozof, kabuğu mantık, akı erdem ve sarısı doğa olan bir yumurtaya benzetilir.

Stoacılığın en büyük düşüncesine göre, Doğa, her şeyin ebedi olarak Özdeş olduğu hakikatin bütünüdür. Özdeş, tüm öğelerinin birbirine evrensel duygudaşlıkla (*sympatheia*) bağlandığı dünyanın Yaşamıdır. Sebeplerle ve sonuçlar birbirlerine sımsıkı bağlı olduklarından, dünyanın yasası Yazgıdır.

Bu doğa anlayışı ilâhiyatla bire bir örtüşür, çünkü her şey Özdeşse, tanrılar üzerine olan söylem Doğa üzerine olan söylemle özdeştir. Dolayısıyla, Kleanthes'in Zeus'u yücelten sözlerini yanlış algılamamalıyız; bu sözlerde Yahudi-Hıristiyan tektanrıcılığındaki Tanrıyı görebiliriz. "Tanrı" tanrısalın bütünüdür, *kosmos*ta hazır ve nazırdır, bir kişi değildir. Ona ister Gereklilik, ister *Logos* (anlaşılırlığın ilkesi), ister *Pneuma* (canı veren sebep, nefes) diyelim, her şey, Yazgı ve Tanrı olan Doğanın evrensel yasalarıyla tecelli eder.

İnsan diğer doğal varlıklar arasında bir doğal varlıktır, onu diğerlerinden ayıran tek küçük fark düşünebilen yegâne ölümlü canlı olmasıdır, çünkü insanın ruhu evrensel *Logos*un bir parçasıdır. İnsanın bu özelliği Stoacıları *ilişkinin bir mantığını* geliştirmeye yöneltti; modern filozoflar Stoacılığın bu yanını büyük bir ilgiyle keşfetmişlerdir.

Büyük Bütünün içindeki insanın bu konumu onun davranış kuralını da beraberinde getirir: Doğa'ya uygun ve onunla mükemmel bir uyum içinde yaşamak. Dünyanın bir parçası olan ve *Logos* tarafından yönetilen insan, bir uyum yaratmak üzere, Yazgı tarafından yönetilen dünya üzerinde eyleme geçmelidir. Peki dünyayı değiştirmektense neden onu olduğu gibi kabul etmeli? Çünkü dünya tanrısaldır. Tıpkı Tanrının sarsılmaz ve etkilenmez olması gibi bilge de sarsılmaz ve etkilenmez olmalıdır, bu da *apatheia*dır. Doğayla uyumlu olmak mutluluğu getirir, çünkü uyum, yaşamın ve kişinin birliğini yine Doğayla uyumlu olan aklın kuralıyla gerçekleştirir. Bu anlamda insan Doğa'yı *tamamlar*.

Fakat Stoacılık yazgıcı bir felsefe değildir. Yazgı bize bağlı olmasa da onu *kabul eden veya reddeden biziz*. Doğadan doğmak ve sonra ona geri dönmek –"ölmek" dediğimiz şey– elimizde değildir. Epiktetos gibi köle veya Marcus Aurelius gibi imparator olmak da elimizde değildir. Elimizde olan tek şey, *elimizde olmayanla ne yaptığımız*dır. Stoacılık bu noktada mutlak ve koşulsuz bir *özgürlüğü* olumlar. Tıpkı, estirme yetisinden yoksun olduğumuz rüzgârı yelkenlerimizde kullanabilmemiz gibi kendi ölümümüz konusunda endişe duymaktan kaçınabilir veya bedenimize işkence edeni görmezlikten gelebiliriz. Bilge kişi hiç sızlanmadan ölmeyi,

Neron onu idama mahkûm ettiğinde kafasını idam kütüğüne uzatmayı, cellat işini ilk vuruşta beceremediğinde kafasını yeniden uzatmayı seçebilir. Dünyadaki hiçbir güç onu –istemediği halde– sahte bir öneriye katılmaya zorlayamaz.

Stoacılık bir *erdem atletizmi*dir. Erdem İyiliktir, çünkü *güç*tür. Bu nedenle de tüm erdemler *aslında bir*dir: İyi, doğru, güzel, özgür, sevimli, bilgin, rahip, yalvaç, tanrısal olmak aslında birdir. Buna bağlı olarak, kusur *zayıflık* olduğundan hatalarda derecelendirme yoktur: İnsan bir karış suda da, dipsiz bir denizde de aynı şekilde boğulur. İstekteki her türlü zafiyet bir kötülüktür.

Bir bilge erdemden başka nasıl bir ödül bekleyebilir? Hiçbir şey. Öte dünyada bir Kent olmadığı gibi, ölümden sonra kişisel bir yaşam da yoktur. Bilge kişi kendi kendine yeter. Tam uyumu elde ettiği için mutludur. Bu hale gelmek çok zor geliyorsa eğer, bilgeyi bir *model*, erdemli eylemi bir *ödev* yerine koyarak bilgeliği *taklit* etmenin olanaklarına kavuşabiliriz.

II. Bölüm

FELSEFE VE HIRİSTİYANLIK

Hıristiyanlık mutlağının devreye girmesi İlkçağ dünyasının görüşünü alt üst etmiştir. Hıristiyanlık, bir felsefe olmasa da, felsefenin verilerini, temalarını ve işlevini derinlemesine değiştirmiştir.

Yeni ilişkiler. – Hıristiyanlık, önceden var olan dinlerin arasında yerini almakla yetinmez. Bu din, dinsel küreyi ve bu kürenin felsefi küreyle girdiği ilişkileri dönüştürür. Hıristiyanlık, inanı her ne olursa olsun, tüm insanları, hatta artık kendi konumlarını özgürce muhafaza edemeyen filozofları hedef alır.

Bu karşılaşma aşağıda verilen üç tipte ilişki yaratarak yüzyıllara yayılacaktır:

1) Felsefe, Hıristiyanlık tarafından, geçersiz ve ihmal edilebilir bir nicelik olarak görülür. Felsefenin varlığını sürdürmesi basit bir doğal bilgelik gibidir.

2) Felsefe de gerçek dinle aynı hakikati arar, ama inancı akılcılığın deyimleriyle ifade eder. Akıl tanrısal Söze (Ke-

lâm) bağlandığında, daha önce hiç olmadığı ölçüde bir kararlılığa ulaşır.

3) Felsefe, ilâhiyatçıya ihtiyaç duyduğu kavramsal malzemeyi ve mantıksal biçimleri vererek onun *hizmeti*ne girer.

Yeni temalar. – Hıristiyanlığın kendine özgü temaları vardır; ama bunlar zamanla düşüncenin kamusal alanına inip filozoflar tarafından ele alınacak ve onların elinde geliştirilerek yeniden biçimlendirileceklerdir.

İlk elde, Tanrı tek mutlaktır. Bu Tanrı kişisel özne, yaratıcı, akıl, yüce varlık, bilgelik ve kadiri mutlaktır. Yazgı ortadan kaldırılmıştır. Böylece, Tanrı üzerine yapılan tartışmalar (doğası, varlığı vb.) –ister kabul edilsin, ister inkâr edilsin– felsefe alanında büyük bir önem kazanacaktır.

Bununla koşut olarak, *Doğa*nın modern kavramı da oluşacaktır. Önceden var olan hiçbir malzeme olmaksızın, bir hiçten *yaratılan* doğanın artık ne tanrısal ne de kutsal hiçbir özelliği kalmayacaktır. İnsan artık doğayı özgürce kullanabilir ve ona hükmedebilir. Üstelik, doğa zeki ve bilge bir varlık tarafından yaratıldığından belli yasalara boyun eğmelidir ve insan bu yasaların bilgisini edinebilir.

Son olarak, Tanrının imgesinde ve ona benzer olarak yaratılan insan artık ne sürgündeki bir ruh, ne atomların geçici bir katışmacı, ne de yaşamın bir ifadesidir. İnsan, yazgısı kişisel bir kurtuluş olan *tekil bir kişi*dir. Dirileceği vaat edilen *beden* (Platoncu direnişlere rağmen) görülmedik bir saygınlık kazanır. İnsanların *eşitliği* ilkesi (herkes aynı Tanrının çocuğu, İsa Mesih'in kardeşidir) gitgide yükselen bir güçle olumlanacaktır. Yazgıdan ve döngüsel zamandan kurtulmuş olan insan, belli bir yöne doğru akan ve

anlamlı bir zamansallık içersindeki bir *tarih* varlığı gibi karşımıza çıkar. *Özgürlük*, nihai sonuç olarak, beraberinde kurtuluşu veya Tanrı yolundan sapmayı getirerek, eylemin anahtarı haline gelir.

Oyunun kâğıtları artık yeniden dağıtılmıştır. Hıristiyanlığa karşı çıkmak için dahi olsa, tüm felsefe bundan böyle bu dinden esinlenecektir.

I. Aziz Augustinus (354-430)

Kuzey Afrika kökenli olan Augustinus bir belâgat profesörüydü. Sahip olduğu ateşli kişilik, onu, Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra bu dinin tutkulu bir savunucusu yapmıştır. Hippona (günümüzde Cezayir'in Annaba kentinin yakınlarında bir Roma kenti) Piskoposu olduktan sonra, İlkçağ felsefesinin kalıcılığını sağlayarak bir Hıristiyan kültürünün geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.

1. İç yolculuk. – Aziz Augustinus bir kuramcı değildir. Ona göre, her türlü araştırma, varoluşçu nitelikteki tinsel bir yolculuktur. Kaleme aldığı *İtiraflar* (*Confessiones*) başarısı asla tartışılmayan edebi bir tür yaratmıştır.

Neden söz ettiğini iyi bilir: Arzunun tüm çatışmalarını, tüm istekleri, tüm öğretileri bilen o değil midir? O, kendini yalnızca öz güçlerine teslim etmiş insanın hiçbir yere varamayacağının canlı bir kanıtıdır. Kölesi olmaktan mutluluk duyacağı İyi Hükümdarı hiç bıkmadan ararken hep acı, tatminsizlik ve mutsuzlukla karşılaşmıştır. Bunca sahte benzerler, isimler, biçimler arasında gizlice aradığı Tanrı-

dan başka ne olabilirdi? Ama bunun farkına ancak sonra varacaktı ("Beni zaten bulmuş olmasaydın hiç aramazdın," der Tanrı).

İnsan *Hıristiyanlığı kabul etmediği* sürece Tanrının ve kendinin dışında kalır, ortayı son olarak alır ve hiçbir çıkış bulamaz. Tanrıyı bilmedikçe kendini de bilemez. Sırf özü için istenebilecek yegâne varlık olan Tanrıyı keşfettiğindeyse kendini de keşfeder ve böylece kendi sonuna erişir. En uzak varlık olan Tanrı, o halde, bize en yakın olandır. Tanrıyı tanımak kendimizi tanımak demektir. Ama kendimizi tanımak için Tanrıdan geçmemiz gerekir: Hıristiyanlığı kabul etme mantığı da budur. Bu nedenle de *bellek* tayin edici bir rol oynar. Bu, anılarla ilgili psikolojik bellek değil, *aydınlanma* olan *şimdiki zamanın belleği*dir. Tanrıyı anımsamak "unutulmuş" olan hali hazıra geçiş demektir. Fakat "unutuş" bellekte bir tortu misali kalır ve insanın itiraf ederek sakladığı şey hem Tanrı, hem de Tanrının imgesi olarak kendisidir.

2. **İnanın zekâsı.** – Kutsal Yazılar yeri doldurulamaz bir hakikat kaynağıdır, akılsa Vahyin yerini tutmaktan acizdir: "İnan olmadan anlayamazsınız". Ancak, yalnızca kendi güçlerine indirgenmişken başarısızlıktan ve kuşkudan başka bir şey üretemeyen bu akıl olmadan *inandığımız şeyi nasıl bilebiliriz?* İnanç da, akıl da Tanrıdan gelir, ama ilk günah insanla Tanrı arasındaki ayrıcalıklı ilişkiyi kesintiye uğrattığından akıl artık gerçek akıl olmaktan çıkmıştır. İnanın yardımıyla yeniden gerçek akıl olacaktır.

Nedir inan? Karanlık ve ruhsal bir kanaat değil, rızanın eşlik ettiği bir düşüncedir. İnsanların tanıklığına bağlı olan

inan kusurlu bir bilgidir yalnızca. Aklın yaptığının tersine, inan herhangi bir şeyi kanıtlamaz. İnan aslında geçici bir koltuk değneğidir: *Tanrıyı gördüğümüzde, inanmayı bir yana bırakıp onu bileceğiz.* Kısacası, inanmak gereklidir, ama anlamak için gereklidir, gerçekten inanmak için de anlamak gerekir. Kutsal Yazıların yaptıkları gibi, felsefe, Üç Kişilikteki Tek Tanrı gizemini bize açıklayamaz; fakat bir kez bu bilgiyi edindiğinde Kutsal Üçleme (Teslis) imgesini her yerde bulabilir. İşte, o zaman, hakikat bize yabancı olmaktan çıkar ve dünyamız tümüyle aydınlanır.

3. **İnsanın dünya üzerindeki varoluşu.** – Tanrı tarafından Tanrının imgesinde yaratılan insan artık bir neslin olgusu, bir ortaya çıkış, yaratılmamış bir maddeden oluşmuş bir bedenin içersindeki *ideal* bir ruhun düşmesinin sonucu olarak görülemez. Kozmik döngünün bağlarından kurtulmuş olan insan hayatı, artık, *tarihsel* zamanın içindeki tekil bir varoluşun adım adım ilerlemesidir. Kötülük artık kötü bir İlkeye (Manicilik) bağlı değildir, trajik bir gerekliliğin (Yazgı) olgusu da değildir, yaratılmamış maddelerden kaynaklanan ontolojik bir aşağılığın gerekli sonucu (Platonculuk) da değildir: Kötülük artık *günahtır.*

Nedir günah? İçinde bulunduğu koşulları aşabileceğini sanan, oysa kendi düşüşünü hazırlamaktan öteye gidemeyen insanın özgür iradesiyle Tanrının ihsanını reddetmesidir. Madem ki özgürlük insanı mutsuz kılıyor, o halde, neden Tanrı insanı özgür yarattı? Kesin bir açıklama getirme iddiasını gütmeyen Aziz Augustinus'a göre, günahkâr ve *affedilmiş* bir insan, kötülük yapma riskini göze alarak iyiliği seçemeyen ve doğal olarak masum olan bir insan-

dan daha değerlidir. Sonuç olarak, Mesih gibi bir kurtarıcıyı bizlere kazandıran bu ilk günah "mutlu bir günah"tır (*felix culpa*).

İnsanın günahlarla kesilen bu yaşam yolu, tövbe ve kurtuluş, *tarihsel ilâhiyatın* yapısını oluşturur; bu da daha sonra geliştirilecek *tarih felsefelerin*in ana rahmidir.

Dünyanın tarihi artık zamansız bir döngünün ânı değil, göksel Kent (kendi kendini aşağılamaya kadar varan Tanrı aşkının Kenti) ile dünyevi Kent (insanın kendisi için duyduğu ve Tanrıyı aşağılamaya kadar varan aşkın Kenti) arasındaki sürekli kavgadır. Bu iki kentin karşıtlığı, *İdea*lar göğüyle yeryüzü, yani gelecek zamanla şimdikizaman arasındaki karşıtlığa benzemez; iki kent önceden vardır ve Tanrının onları ayıracağı zamanın sonuna kadar çözülmez bir biçimde birbirine karışacaktır. İnsanın yüce *ideali* politik değildir, onun kurtuluşu Tanrıdadır, başka hiçbir yerde değil.

Canterburyli **Aziz Anselmus** (1034-1109), Mutlağı arayan düşüncenin temel sınavı olan *ontolojik kanıtı* (bu adlandırma Kant'a aittir) tasarlayarak inancın zekâsı temasını parlak bir şekilde göstermiştir.

Proslogion adlı yapıtında sağduyudan yoksun kişinin durumunu inceler (XIV. Mezmur). Bu kişi *yüreğinin derinliklerinde şöyle der: Tanrı yoktur.* Burada, inan referanslarının ötesinde akılcı bir sorun söz konusudur.

Anselmus, basitçe, *daha büyüğünü tasavvur edemeyeceğimiz varlığın* yalnızca zihnimizde mi yoksa aynı zamanda hakikatte de mi var olduğunu sorar. Yalnızca zihnimizde varsa daha büyük bir şey düşünebiliriz, çünkü bu varlık hem

zihnimizde hem de hakikatte var olacaktır. Dolayısıyla, *en büyük* zorunlu olarak zihinde *ve* hakikatte düşünülmelidir.

Bu akıl yürütmeye göre, düşünce en büyüğün gerçek düşüncesiyle özdeş gerekli varoluşa erişemediği sürece, düşündüğümüzden "daha büyüğünü" düşünmek her zaman mümkündür. Aksi halde, düşüncenin varlıkla bir ilişkisi kalmaz ve gerçek düşünce de olmaz.

Kanıt şu önermede yatar: *Düşüncenin Tanrının var olmadığınıolumlaması imkânsızdır, çünkü onu var olmadığı anlamında düşünür* (III. Bölüm).

Var olan varlığı düşünen düşünceden ayırmanın bu imkânsızlığı "ontolojik kanıt"ı düşüncenin en büyük ontolojik sınavı haline getirir (tıpkı Descartes'ın *cogito*'su gibi). En büyük fikri, düşünülebilenle düşünülemeyenin, özle varoluşun, *İdea*nın *ideali* ile *İdea*nın, varlıkla düşüncenin kesiştikleri en uç noktadır. Zamanı geldiğinde, Hegel, tam da bu nedenle, felsefenin sonuç olarak tümüyle gelişkin ontolojik bir kanıttan başka bir şey olmadığını söyleyecektir.

Augustinus'un yarattığı gelenek zengin olduğu kadar üretkendir de. Aziz Bonaventura (1217-1274), çeşitli kayıtlara göre pek çok öğretide (Descartes, Leibniz, Hegel vb.) daha sonra rastlayacağımız "bilginin birliği ilkesi"ni besleyecekti. Felsefi veya felsefe dışı pek çok yapıt düşüncenin birliği, edim ve var olan öznenin içkinliği temasının damgasını taşıyacaktı. Duns Scottus'un (1274-1308) "her bireyin tekil biçimi" üzerine, kabul etme veya reddetmenin, Tanrıya bile evet ya da hayır diyebilmenin radikal erki olarak "özgürlük" üzerine geliştirdiği tezler çok güçlü bir etki yaratmış ve günümüzde dahi canlılıklarını korumuşlardır. Bu arada, unutmayalım ki, büyük Reform hareketi ve daha

mütevazı bir şekilde gelişen Jansenizm de Augustinusçuluğa çok şey borçludur.

II. Aquinolu Aziz Tommaso (1225-1274)

Katolik Dominicus tarikatına bağlı ve Albertus Magnus'un (Aristotelesçiliği Hıristiyan düşüncesine katmıştır) öğrencisi olan Aquinolu Tommaso, Augustinusçu çizgiye rakip olan ve ilk elde büyük bir rezalete yol açan bir başka büyük geleneğin kurucusudur. Tommaso'nun işi zordu, çünkü Aristoteles'in felsefesi Platon'unkine göre çok daha "pagan"dı ve "vaftiz" edilmesi çok daha zordu. Üstelik Batı dünyası Aristoteles'i Hıristiyanlığa yabancı kaynaklardan almıştı (İbni Sina İranlı, İbni Rüşd Arap'tı, İbni Meymûn'sa Yahudi). Dolayısıyla, Aristoteles'in öğretisinin yeni baştan ve yeni Hıristiyan verileri ışığında ele alınması gerekiyordu. Aziz Tommaso'nun avamlaştırılan, sıklıkla yeniden biçimlendirilen ve kimi zaman aslından uzaklaştırılan yöntemi ve tezleri klasik felsefenin mayalanmasına geniş ölçüde katkıda bulunmuştur.

1. Uşak-patron olarak felsefe. – Aziz Tommaso'nun en büyük yapıtı, hiç kuşkusuz, felsefenin hâlâ inançla güdülenen bir düşünceye hizmet ettiği *Summa Theologica*'sıdır (bu düşünce Tanrıdan yola çıkar, insandan ve erdemden geçer, İsa Mesih ve kurtuluşla son bulur). Buna rağmen, Aziz Tommaso için ilk modern filozof diyebiliriz.

Platonculuğun etkisindeki Aziz Augustinus'a göre, yaratılan dünya, yegâne tanrısal ışıkla aydınlanan varlık derece-

leri hiyerarşisiyle sarılıdır. Bu nedenle de, böyle bir dünyada felsefi aklın işletilmesine ayrılmış bir alan bulunamaz. Oysa, Aristoteles'in *logos*un ve *physis*in kararlılığı üzerine verdiği dersi benimseyen Aziz Tommaso'ya göre böylesi bir alan mevcuttur.

Elbette ki Tanrı yarattıklarıyla kendi kendini yalanlayamaz ve inancın Tanrısıyla aklın Tanrısı birdir. Ama yaratı özerk bir şekilde, kendisi olarak ele alınmalıdır. Tanrı insanı kendi imgesinde ve kendine benzer olarak yarattı, dolayısıyla insan akıllı ve özgürdür. Tanrı Doğayı insana bir krallık olarak verdi – kendine özgü ilkeler ve yasalarla düzenlenen doğal aklın deneyimle ve sergilemeyle tanıyabileceği ve gerekli yasalarla yönetilen bir Doğa. Dolayısıyla, felsefe kendine özgü bir alandan yararlanır ve inanç dışında tekâmül edebilir. Sonuç olarak, felsefe bir *okul konusu* (skolastik) olabilir, öğretilebilir ve tartışma konusu olabilir. Ortaçağ Batı dünyasının entelektüel yaşamı bu düşünceden derinlemesine etkilenmiştir.

2. Varlık ve öz. – Hakikat üzerine sorular sormamız, verilmiş olan *varlığın ilk sezinlenmesiyle* başlar. Nedir varlık? Var olan ve var olabilecek her şeydir, çünkü hakikat olan veya mümkün olan her şey düşünülebilir. Ama var olan her şey aynı şey değildir: *Varlık bir tür değildir*. Doğaları gereği farklı olan varlıklar, ilişkilerarası bir kimlik sayesinde (örneğin, köpeğin zekâsı köpeğin doğasına göredir, insanın zekâsı insanın doğasına ve Tanrının zekâsı Tanrının doğasına göredir), *benzetme* yoluyla anlaşılabilir ve tanınabilirler.

Fakat *bir varlığın* gerçekten olması için özün var olması gerekir. Varoluş fazladan bir öz veya üstün bir öz değil, bir

*eylem*dir. Var olma eylemi bir varlığı gerçekten hakikat kılar. Saf olmayan bir varoluş, öz dışı bir varoluş yoktur. Var olma eyleminin özelliği yoksun olduğu şeyle belirlenir: özle. Kısacası, tüm varlıklar kendi varoluşlarıyla belli bir ilişki içerisindedirler, bu da kendi özlerinin güncelliğidir.

Bu varoluş öğretisi yaratı öğretisine bağlıdır. Yaratıcı Tanrı bir *var olan*dır, bir *Kişi*dir; bir *İdea,* bir İlke veya bir Töz değildir. Bu nedenle de *indirgenemez.* Var olan bu Tanrı *inkâr edilebilir*; oysa bu durum, her ruha derhal ve zorunlu olarak kendini kabul ettiren saf bir apaçıklık için geçerli değildir. İşte, bu nedenle de, Tanrının varoluşu akılcı bir tanıtlamanın konusu olmalıdır.

Aziz Tommaso Tanrının varoluşunu *beş yoldan* –yani birbirinden farklı birer çıkış ve varış noktasından oluşan beş güzergâhla– kanıtlamayı önerir: Hareket, etkileyici sebep, olumsallık, varlık dereceleri, dünyanın düzeni (*Deum esse quique viis probari potest*, krş. *Summa Theologica*, Ia, q. 2, a 3 c; ve *De Veritate*, q. 10, a 12). Düşünce her seferinde onaylanmış bir veriyi dikkate alır, ardından bunun kökenini araştırır, ta ki birinci ilke halini alsın ve o olmadan ilk verinin de geçersiz kalacağı bir son noktayı koymak zorunda kalsın. Bu, dünyanın *başlangıcı* sorunu değildir: Dünya ezeli ve hiç başlamamış olsa da, yine de, hâlâ *güncel* olan bir *köken*e sahiptir.

3. Var olan bir birey olarak insan. – Ayrıcalıklı bir yaratık olan insanın doğasının anlaşılması için, Aziz Tommaso, Aristoteles'in ruhu bedenin *biçimi* olarak nitelendirdiği öğretisini ele alır. Ruhsuz beden yoktur (ruh yalnızca biçimsiz maddedir) ve ruh gerçekten de bedenin dü-

zenlenme ve yaşama ilkesidir. Tommaso, böylece, insanın dünya üzerinde bir yabancı olmadığını ve bedenselle ruhsalın sınırında kaldığını gösterir.

Bu kuram birtakım zorlukları barındırır. Ruhun ince ucunun (anlaşılabilir öğenin) tüm insanlar için ortak, yani kişiliksiz ve yegâne ölümsüz olduğu önermesinden nasıl kaçınmalı? Diğer yandan, her bireye özgü bir biçim-ruh olduğunu varsayarsak, insanın özünün birliği ilkesini yerle bir ederiz. Aziz Tommaso (ve ardından sıklıkla fikir ayrılığına düşen Tommasocular), bireyleşmenin *madde yönünde bileşim* yoluyla gerçekleştiği önermesini geliştirmeye çalışır. Önermenin avantajı, düşüncenin yalnızca ruhla değil insanın bütünüyle ilgili olduğunu göstermesidir. Tommaso'nun işlem yöntemleri, verilere erişmek ve bunlardan kavramları çıkarsamak için ete kemiğe bürünmeyi gerektirir.

Her varlık sona ulaşmayı diler. İnsanın sonu, İyi Hükümdar ve Mutluluk olan Tanrıya erişmektir. Sahip olduğu bitimli şeyler insanı tatmin etmez. Nihai sonumuz bir seçim konusu değildir, çünkü varlığımızı yapılandırır ve arzumuzu yönlendirir. Ama nihai sona erişme araçları seçilebilir. Kötülük, nihai sonla araçlar arasında her zaman mümkün olan uygunsuzlukta, yine kendilerince birer sona ulaştıran çok sayıdaki ikincil şeylerle bu nihai sonun birbirine karıştırılmasında yatar. Dolayısıyla, kötülük başlı başına bir hakikat olarak var olmaz: Kötülük İyiliğin inkârıdır, en az iyidir. Kötülük tümüyle insana bağlıdır; böylece, insan kendi kurtuluşunun sorumlusu olur.

III. Bölüm

AKLIN ZAFERİ

I. Descartes (1596-1650)

Cizvit tarikatına bağlı *La Flèche* okulunun eski bir öğrencisi ve Hollandalı komutan Maurice de Nassau'nun eski bir subayı olan Descartes, 11 Kasım 1619 gecesi yaşadığı ve kendisine "hayranlık verici bir bilimin temellerini" açık eden bir aydınlanma anından derinlemesine etkilenerek, hayatını tümüyle araştırmaya ve düşünmeye adayacaktır. Başının dinç kalması için Hollanda'ya yerleşir; matematik (analitik geometriyi geliştirir) ve optik (ışığın kırılma yasasını keşfeder ve cam külçesini hiperbol biçiminde kesebilen bir alet icat eder) üzerinde çalışır; hayvanları kesip biçerek anatomileriyle ilgilenir; Mersenne ve Huygens gibi en parlak düşünürlerle ilişki kurar ve, nihayet, aklın tüm alanlardaki zaferini sağlayan *yöntemini* geliştirir.

Descartes düşünce tarihinde öylesine bir kesinti yaratmıştır ki Descartes *öncesi*nden ve *sonrası*ndan söz edebiliriz. Hayalini kurduğu büyük bilimsel yapıtını gerçekleştirememiş olsa da, *modern pozitif bilimin olasılık ve hakikat ko-*

şulların temellerini atmış, bizim bilimsel ve teknik akılcılıkla sürekli meşgul modern insanlar olarak görüşümüzü biçimlendirmiştir.

1. Yeni bir çıkış yolu. – Herkesin bildiği gibi, Descartesçı düşüncenin başlangıç noktası kuşkudur. Ama nasıl bir kuşku? Duyulara, alışkanlıklara ve önyargılara duyulan kuşku yeni bir şey değildir. Descartes'ın özgünlüğü, *kuşkuyu bir yöntem haline getirerek kuşku götürmeyeni keşfetmek*tir.

Formül basittir: *Kimi zaman* kuşkulu olanın *her zaman* kuşkuluymuş gibi alınması gerekli ve yeterlidir. Bu, aşırılıkla işleyen "hiperbolik" kuşku, "taş üstünde taş bırakmama" siyasetine eşdeğerdir. Böylesi bir sınava direnç gösteren önerme kuşku götürmemecesine gerçek olacak ve yeni inşa edilecek binanın ilk temel taşı olacaktır.

Böylece, hem Rönesans'tan miras kalan karmakarışık bilgiler rafa kaldırılacak, hem de insan zihninin çocukluk çağı sona erdirilecektir. Hakikatin ölçüsü artık yalnızca açık seçik gerçek olacaktır ve insan aklı artık yalnızca kendine hesap verecektir.

Her şey kuşkunun süzgecinden geçer: Duyular, düşler, fikirler (*İdealar*); derken saf biçimler, büyüklük, kategoriler, kısacası varlık olarak var olmayan matematiksel hakikatler bile. Bir dörtgenin dört kenarı olduğu veya iki artı üçün beş ettiği kuşkusuz değil midir? Peki, bu hakikatlerin geçerli olduklarının kanıtı nedir? Bir andan diğerine değişmez olmaları mı? Her şeye kadir bir Tanrının bizleri hiçbir şeye tekâbül etmeyen tasvirlerle yaratmadığından veya bir Kötülük Cininin bizleri kullanmadığından emin miyiz? Hakikatin bir hakikati, anlamın bir anlamı, aklın bir akılcılığı var mıdır?

Fakat kuşku kendi panzehirini de salgılar: Eğer kuşku duyuyorsam, eğer aldatılıyorsam, eğer her şey sahteyse, bütün bunları düşünüyorum ve bunları düşünmem için var olmam gerekir (*Discours de la méthode* –"Yöntem Üzerine Konuşma"–, IV: "*Je pense, donc je suis*" – "*Cogito ergo sum*"; "Düşünüyorum, o halde varım"). Her ne düşünürse düşünsün, düşünceden kuşku duyamam, çünkü kuşku edimi düşünceyi gerektirir. Ve düşündüğüm için varım.

2. Düşünen özne. – "(Ben) Düşünüyor*um*" (*cogito*), dış ilkelere dayanan mantıklı bir *akıl yürütme* değildir: Ben'in *düşünen özne* olarak yaşadığı *deneyim*dir (düşünce ben'den ayrılamayan yegâne özniteliktir: *Méditation* – "Düşünme", II). Bu deneyim bir *var olan*a özgüdür: Düşünmek için var olmak gerekir. Elbette ki yalnızca *düşünen varlık* (*res cogitans*) olarak var olurum, ama bu da tam olarak var olmam için yeterlidir (birer kuşku konusu olan diğer bütün şeyler gereksizdir). Son olarak, *düşündüğümü düşündüğüm* için –ki bu beni kendi üzerinde düşünemeyen diğer tüm varlıklardan farklı kılar–, *cogito*nun *düşünebilme* yetisi vardır. Düşünen özne bir *bilinç*tir aynı zamanda, kendi kendinin bilincidir.

Aynı hamleyle hakikatin başlangıç sorunu da halledilir: Mutlak bir *açık seçikliğin* içerisinde, her türlü kuşkudan korunmuş olarak beliren *cogito*, *emin olma*nın kimliğini gösterir, bunu da (zihinde var olan) en *berrak* ve (başka hiçbir şeyle karıştırılmayacak kadar açık) en *fark edilir* düşünce biçiminde yapar.

Düşünce tarihinde yaratılan kesintinin büyüklüğü ölçülebilecek niteliktedir: İnsanın ilk kararlı deneyimi (ampi-

rik felsefe yanlılarının sandıkları gibi) duyusal dünyayla yaşadığı değil, düşüncenin kendisidir. Bilginin temelini atmak için ihtiyacımız olan, mantığın ve dilin sözde birinci ilkeleri değil, felsefenin "birinci ilkesi" olarak yükselen *cogito*dur yalnızca. Biricik kuşku modeline yanıt veren, berrak ve fark edilir düşüncenin açık seçikliğinde kendini gösteren biricik hakikat modelidir.

Belli bir gelenek içerisinde yer almayı, belli bir mirası çoğaltmayı, zaten yürümekte olan bir hareketi sürdürmeyi amaçlayan bilindik felsefi uygulamayla bağlarını koparan Descartesçı düşünür, önceden var olan kabul edilmiş düşüncelerin tümünü bir kenara atar ve yalnızca kendi aklının güçleriyle silahlanarak her şeyi ta başından yeniden ele alır.

3. **Türdeş uzam.** – Descartes, böylece, bilimin temelini atabilecektir. Sorunun çözümü felsefi bakımdan dâhiyane bir basitliktedir: Özne, bilinç gibi düşünülmeyen her şey *uzam-tözün* (*res extensa*) konusudur; bu da birkaç basit ve evrensel yasayla yönetilir.

Bu tez tüm dünyayı, yani "niteliklere", "erdemlere", "güçlere" başvuran bilginleri ve yalnızca duyusal görüntülere iman eden ortak düşünceyi sarsacak kadar şaşırtıcıdır. Oysa, rengi, kokusu ve çıkardığı ses bize pozitif hakikatlermiş gibi gelen bir balmumu parçasını ısıttığımızda, saydığımız bütün bu nitelikleri değişir. *Değişmeden kalan ve bilimin konusu olabilecek yegâne şey uzam*dır; çünkü uzam kendisini duyusal deneyimde açık etmez ve zihinsel bir işlem gerektirir. Dikkate alınan nesne her ne olursa olsun, tözsel olarak aynı türdeş uzamdan oluşmuştur.

Buradan, düşüncenin bir bilim konusu olamayacağını hemen anlarız. Çünkü hem doğal olarak korunmuş olduğu (uzam değildir), hem de çok biçimli görüntülerin uzamını ortaya çıkardığı için işlemi yöneten odur. Bilim, tıpkı insan zihninin tek olması gibi, tek kalacaktır. Uzamın tek olması gibi, bilimin genel konusu da tek olacaktır. Modern pozitif "bilim"in oluşumu bu şekildedir.

Kendini duyusal olarak açık eden şeylerin tümünü feda etmeden uzam elde edilemediğinden, bilim, nesnel hakikatin tümünü kendine konu edinemez. Bilimin son derece belirgin bir alanı, sınırları ve belirli yöntemleri vardır.

Bu tezin yarattığı sonuçlar devasa boyutlarda olmuştur. Tözsel olarak düşünceye yabancı olan *beden*, tümüyle bilimsel bilgiye teslim edilmiş saf uzam olacaktır. *Hayat*ın bedenle ilgili olduğu, bedenin *hayvansal* olduğu, hayvanın da bir *makine* –tıpkı saat gibi bir mekanizma– olduğu kabul edildiğinde, düşünce *hayattan ayrılır*.

Bu durumda, nesneler arasındaki farklılığı nasıl anlayacağız? Durağanlık, doğrusal hareket, etkinin ve tepkinin kimliği ilkeleriyle düzenlenen uzay hareketiyle (*Principes* – "İlkeler", § 36, 37).

Descartes, insan varlığının birliği ("ruhla bedenin birliği") konusunda bu öğretinin yarattığı zorlukların farkındadır. İlkesel düalizmi düzeltmek için, elinden bizi düşünen tözle uzam-töz arasındaki sıkı işbirliğiyle ilgili yaşanmış deneyime (en azından hayat devam ettiği sürece, çünkü düşünen töz varsayımı zorunlu olarak ruhun ölümsüzlüğünü getirir) geri göndermekten daha iyisi gelmez. Pineal salgı bezi (kimi sürüngenlerin orta beyninin alt kısmında bulunan bir bez) aracılığıyla her töz bir diğeri üzerine etki eder:

Ruh salgı bezi aracılığıyla bedene etki ettiğinde bu bizde bir *eyleme* yol açar; bedenin ruha etki etmesi halindeyse ortaya çıkan *tutku*dur (*Traité des passions* – "Tutkular Üzerinde İnceleme").

4. Tanrı. – Şimdiye kadar ileri sürdüklerimizi nasıl garanti edebiliriz? *Düşünüyorum* önermesi gerçekten de felsefenin *başlangıcı* olsa da, sözcüğün en dar anlamıyla *köken* değildir. Benim düşüncem benim varlığımı gerektirir, ama varlığımın yaratıcısı değildir –kendimi pekâlâ var olmayan olarak düşünebilirim. Kuşku sınavının ayrılmaz bir parçası olan bu aralık, bu kimliğin tam da özünü belirleyen varlığa, yani Tanrıya gönderme yapar. Tanrı benim bire bir karşıtımdır: Onunla birlikte, varlık düşünceden önce gelmez (Descartes, mizahi bir tarzda, "Eğer benim durumum böyle olsaydı Tanrı olurdum, ve kendimi şimdiki halimden daha iyi yaratmaya çalışırdım," der). Varlık ile düşünce arasındaki bu yarı-rastlantısallıkla silahlanmış olsa da, *cogito*, sonuç olarak, Tanrının yerini geçici olarak tutan bir şeydir. Şimdi, hakikatin temelini gerçekten atmak için Tanrıdan geçmek gerekir.

Tanrıyı nasıl keşfetmeli?

Sonsuz ve kusursuz olan hakkındaki fikrimden (*idea*) yola çıkabilirim (*Méditation* III). Bendeki her fikir gibi bu da bir sebep gerektirir. Normalde bunu kendimde ya da dış şeylerde bulurum. Ama ya sonsuzluk fikri? Bitimli ve kusurlu olduğum için, sonsuzluk fikrinin sebebi bende bulunamaz. Dolayısıyla, sonsuz ve kusursuz bir sebebe gönderme yapar: Tanrıya. Demek ki, sonsuzluk fikri, yaratıcının yaratısı üzerindeki işaretidir. Kendimi bitimli ve kusurlu bir varlık olarak algılamamı bu işaret sağlar.

Tanrı fikrinin bana açık ettiği gibi, Tanrının mutlak kusursuzluğundan da yola çıkabilirim (ontolojik tanıtlama, *Méditation* V). Tanrının varoluşunu reddedersek, o, Tanrı fikrinin gerektirdiği mutlak kusursuz varlık olamaz. Tanrıda varoluş özden ayrılamaz, tıpkı vadilerin dağdan ayrılamayacakları gibi veya üçgenin iç açıları toplamı olan 180 derecenin üçgenden ayrılamayacağı gibi. Elbette ki Tanrının varlığı bir dağın veya bir üçgenin varlığına bağlı değildir: Burada benzeşen şey yalnızca iç bağlantıdır. Yalnızca Tanrının varlığı kendini bu şekilde tanıtlar (işte bu nedenle de, son derece gerekli olan bu tanıtlamada imgelemimizin hiçbir yardımı olamaz).

Tanrısal özün ve varoluşun bu kimliği, Tanrıyı dünya düzeninin kararlılığının olası yegâne teminatçısı yapar. Ben özlerin ve varoluşların ne yaratıcısı ne de efendisiyim, ama Tanrı öyledir. O halde, Tanrı *ebedi hakikatler*in de yaratıcısıdır – çünkü hakikatler diğer yaratıklar gibi birer yaratık olmasalardı, artık kadiri mutlak diye nitelendirilemeyecek olan Tanrı üzerinde ağırlıklarını koyarlardı. Sonuç olarak, ikiyle üçü toplarken yanılgıya düşmüyorsam, dünya düzenine güvenebiliyorsam, bunun nedeni Tanrının *iyi* olmasıdır. Tanrı beni yanıltabilirdi, ama yanıltmak *istemez.*

Ayrıca, tıpkı varoluşun her anının bir sonraki andan ayrı olması gibi, bir şeyin belli bir an var olması onun bir sonraki an da var olacağını getirmez. Yaratma edimi geçmişte kalan bir şey değildir, an be an devam eder: Bu, *sürekli yaratı* öğretisidir. Tanrının beni yanıltmaktan alıkoyan iyiliği aynı zamanda onun sürekliliğini (sabitliğini) de getirir. Dolayısıyla, dünya yasalarını bilen bir bilgin, Tanrının onu yarattığı süreçleri bir şekilde yeniden üretebilir. Bunu ya-

parken yanılgıya düşse de (çünkü insanın özgürlükleri öylesine geniştir ki bazen kendi bilgisini aşabilir), en azından bilim hukuken teminat altındadır. Tersine, böylesi bir Tanrının varoluşu veri alınmazsa hiçbir şey kesin olamaz (Descartes'a göre, tanrıtanımazın kesin bir bilimi yoktur).

5. Descartesçı tasarı. – Descartesçı felsefenin simgesi (geleneğin kabul ettiği gibi baş tacı değil), kökleri metafizik, gövdesi fizik ve dalları mekanik, tıp ve ahlâk olan bir ağaçtır. Bu felsefe, *yöntem*le düzenlenen aklın yapıtıdır.

"Sağduyu" –ya da "iyi yargılama kudreti"– dünyada en iyi paylaşılmış şey olduğundan, gerçek bilimle hata arasındaki fark, yürütülen işlemlerden ve bunları uygulama iradesinden doğacaktır. Dört temel kural (*açık seçik gerçeklik, analiz, sentez, eksiksiz sayma*) bir *keşif sanatı* oluşturur. (Karmaşıktan basite doğru indirgeyerek) açık seçik gerçekliğe, kavramların berraklığına ve farklılığına, geometricilerin tarzında hiçbir halkayı atlamadan akıl yürütmenin sağlam zincirine (o "basit ve kolay uzun akıl zincirleri"...) dayanmakla, derece derece ilerleyerek bilinenden bilinmeyene ulaşırız, bilmek ve harekete geçmek için hakikati yeniden inşa ederiz.

Bilginin sonu spekülatif değil edimseldir (pratik). Bilim ve teknikler bizlere somut, "hayatta gerekli" şeyler kazandırmalı, sağlığımızın iyi olmasını ve yeryüzü nimetlerinin tadını zahmetsizce çıkarmamızı sağlamalıdır, ta ki "*Doğanın efendileri ve sahipleri*" (*Discours* – "Konuşmalar", VI) olsunlar.

Elbette ki bilgi tamamına ermediği sürece, hali hazırdaki eylemin ivediliğine yanıt vermek ve bilgeliğin gelece-

ği konusunda erken davranmak için, "ihtiyaten", belli bir ahlâkla yetinmemiz gerekir (Descartes, bu konuda, ülkesinde geçerli gelenek ve göreneklere boyun eğmeyi, dünyanın düzenini değiştirmek yerine arzuları değiştirmeyi, belli bir yönelimin seçilmesinin ardından eylemlerde katı ve kararlı olmayı salık verir). Daha ileri bir aşamada, bilgi sayesinde tutkulara hükmedebilecek bir hale gelmelidir. En üst noktada, Descartesçılığa özgü bir erdem olan Yüce Gönüllülüğe ulaşılır. Descartes'a göre, bu erdem, bilgenin özgür-hakem aşamasına erişmesiyle kendinde Tanrıyı bulmasıdır. Böylece, insan, başkalarıyla girdiği ilişkilerden geçerek, nihayet Tanrının iradesini kendisinin de arzu etmesine yol açan bir aşk haline yükselir.

Descartes, gerekçesini küçültmeksizin, mekanik bilim trenini kendi rayları üzerine yerleştirmiştir. Onun ardından gelen çok sayıda düşünür, genellikle kimi ayrıksı tezlerini alıp gerisini unutarak ona gerekli sadakati göstermemiştir.

Malebranche (1638-1715), ebedi hakikatlerin yaratılması tezini en uç noktaya kadar geliştirmiştir. *İdealar*a ulaştığımızda yalnızca hakikati görmekle kalmayıp onları "Tanrıda" görürüz, çünkü olası hakikatlerin kadim tipleri olan bütün bu *İdealar* zaten Tanrıda toplanmıştır. Bizim evrensel aklı kabulümüz Tanrının ebedi Sözüne katılmamızı sağlar (bu nedenle de dikkat gerçek bir "doğal yakarı"dır). Işığa eriştiğimizde gerçek Düzeni anlarız.

O zaman, fiziksel "sebeplerin" yalnızca *etkilerin etkileri* olduğunu keşfederiz. Bir bilardo topu bir diğer topa vurduğunda gerçek "sebep" halini almaz, o yalnızca kendi hareketinin *fırsatı*dır. Ruhun beden veya bedenin ruh üzerinde

etkin olduğuna inanırken (son derece karanlık ve karışık kavramlar), aslında, ruhun geçirdiği değişimlerin ve bedenin hareketlerinin *fırsatı*yla işe koyulan Tanrıdır. Sözcüğün en dar anlamıyla gerçek yegâne sebep Tanrıdır; o en basit ve en genel yasalarla dünyayı yönetir (bu, ayrıntılı sonuçlarının bize kötüymüş gibi görünebileceği bütünsel bir kusursuzluktur). Gerçekte, bilim *sebepleri* değil yalnızca *yasaları –ilişkileri–* tanır. Tanrının sayesinde, Hakikate doğru yükselişle İyiliğin aranması birlikte gelişen süreçlerdir. Ve Tanrıyı anlamasak da onu sevebiliriz.

II. Pascal (1623-1662)

Descartesçılığın bir aykırılığını bize Pascal'dan başka kim sunabilirdi? Pascal akılcılığa karşı çıkmış olsa da, bilimin yanında yer almıştır (sonsuz-küçük çözümleme, matematiksel tümevarım, olasılık hesabı, deneysel fizik konularında ona neler borçlu olduğumuzu biliriz). Felsefeyi şiddetle eleştirmiş, ama insanın varoluşuna çok daha yakın yeni bir felsefe yönteminin ilk adımlarını atmıştır.

1. İnsanın konumu. – Pascal kesin bir olgudan yola çıkar: İnsanın varoluşu *ölüm*le düğümlenen bir dramdır. Rüzgârla inşa edilmiş fikir abidelerini terk edelim, bizleri rahatlatmak için ölümü inkâr eden şu sahte bilgelikleri bırakalım: Hiçbir şey ölüm kadar gerçek ve korkunç değildir. Ölüm her türlü çıkış yolunu geçersiz kılar ve bizim için en değerli olan şeyin içerisinde, yani *ebedi* mutlulukta veya mutsuzlukta, bize dokunur ("Bizimle cehennem veya cen-

net arasında yalnızca yaşam vardır, o da dünyanın en kırılgan şeyidir" – B. 213; K. 32).[1]

İnsanlar hakikati aramak yerine ölümü *unutmayı* yeğliyorlar, oysa anlık mutluluğu aramak için ölüm kaçınılmazdır. Yahut zihinsel berraklıklarını yücelterek yalnızca ölümün kesinliğini bilmek istiyor ve geri kalan her şeyden kuşku duyuyorlar. Akıl bu durumda güçsüz mü kalıyor? Oysa aklın *gereklilik*ten bol bir şeyi yoktur. Tüm deyimleri tanımlar ve tüm önermeleri kanıtlarsak, elimizde hakikati bilmek için ideal bir yöntem olacaktır. Ama bir bilim dalının böyle bir programı gerçekleştirebileceğini varsaysak dahi, bu gereklilik (tıpkı matematikte olduğu gibi) biçimsel (*formel*) ve boş olacaktır. O halde, Descartesçılığa özgü ve her şeyi tek hamlede analizle üreten yekpâre bilgi iddiası desteklenemez. Fizik biliminde, akıl, "kaba bir şekilde", her şeyin "biçim (figür) ve hareketle" oluştuğunu söyleyebilir, ama deneyimin verilerine başvurmaksızın "mekanizmayı oluşturmak" ve buradan tüm açıklayıcı yasaları çıkarsamak gülünç bir şeydir. İşte, bu nedenle de, Descartes "gereksiz ve kararsızdır" (B. 78; K. 124) ve yine bu nedenle, (doğa bilgisi olarak) böylesi bir "felsefe" bir saatlik bir çabaya bile değmez.

Bir başka deyişle, akıl *yeterli* değildir. Akıl, "aklın bilmediği kendi akıllarına sahip" olan "yürek"ten (sezgi) gelen kendi öz ilkelerini bile kendine açıklamaktan acizdir (B. 276; K. 84). Yalıtılmış ve kendi kendine terk edilmiş olan aklın elinden amaçsızca dolaşmaktan başkası gelmez: "Akıl kendini sunar ama her yöne de eğilip bükülebilir" (K. 86).

1) *Düşünceler*'in (Hachette) Brunschvig baskısına, sonra da tutku uyandıran bir düzenleme öneren Kaplan (Cerf, 1982) baskısına gönderiyoruz.

Yine de, aklı reddetmemelidir: "İki aşırılık vardır; biri aklı dışlamak, diğeri yalnızca aklı temel almaktır" (K. 102). Bunun ilacı da *boyun eğmek*tir – bu süreç önce akla başka bir şekilde yeniden atılma olanağı sağlayan bir *aşağılanma* evresinden geçer. Aklın sınırları olduğunu ve aklın tek oyuncu olmadığını kabul etmek, aklı işletmek demektir: "(Aklın) yapacağı son hamle, kendisini aşan sonsuz sayıda şeylerin varlığını kabul etmektir" (B. 267; K. 98). "Felsefeyle alay etmek, gerçekten felsefe yapmak demektir" (B. 4; K. 1291).

Tanrının varlığı sorunu çok şeyi açık eder. Pascal akılcı "kanıtların" yetersiz olduğundan kuşku duymaz. Ama bu yetersizlik tanrıtanımazlığa bir üstünlük sağlamaz! ("Tanrı ister anlaşılabilir, ister anlaşılamazolsun; ruh ister bedenle birlikte var olsun, isterse ruhumuz olmasın; dünya ister yaratılmış olsun, isterse olmasın vb.; ilk günah ister işlenmiş olsun, isterse olmasın" – B. 230; K. 79). Fakat, akıl, yine de, yalnızca iki olasılığın söz konusu olduğunu kabul etmelidir: Tanrı vardır veya yoktur. Bu noktada takılıp kalan insan için seçim yapmak *bahse tutuşmak* demektir. Bu bahis istemli bir şey değildir, çünkü bahse girmemek, yine de, iki olasılıktan birini benimsemek demektir ("İşin içine karışmış durumdasınız" – B. 233; K. 115). Oysa, talih (olasılık) hesapları yoluyla, sonsuz ölçüde mutlu sonsuz bir hayat karşılığında sonlu bir hayatı bahse koyarsak, elimizde oyuna sürecek hiçbir şey kalmayacağı tanıtlanır. Ama, yine de, ikircikleniriz, tiksiniriz. Bu neyi kanıtlar? O kadar inanmasak da, akıl inanmayı gerektiriyorsa, ortada *akılla ilgili bir şeyin bulunmadığını*. Dolayısıyla, inançtaki güçsüzlük akılcı bir engelden değil, *tutkular*dan kaynaklanır. O halde, çabamızı "Tanrının varlığının kanıtlarının çoğaltılması" yönün-

de değil, "tutkularımızın azaltılması" yönünde yoğunlaştırmalıyız. Bunun karşılığında, ödül olarak, aldatıcı yaşam tarzımızı daha erdemli ve mutlu bir yaşam tarzına dönüştürmeyi kazanırız. Akıl yürütmeyle hakikat arasındaki fark işin içine başka bir şeyin girdiğini gösterir. "(Gözle görülen) oyunun altında yatanı" bize açık edecek olan dindir.

2. İnsanın sefaleti ve büyüklüğü. – Bu eleştiri, karşıt görünen *insanlık hali*mizde kök salar.

Sonsuz uzaylardan korkmuş, nedenini bilmeden belli bir yere belli bir süreliğine atılmış olan insan kendini sefil bulur. Aldatıcı güçler ("hatanın ve sahteliğin efendisi" imgelem) tarafından suiistimal edilir. İnsanın hakikat ölçütleri kuşkuludur. Çevresi sahte tinlerle kuşatılmıştır. Arzularının biçimlendirdiği mutluluk imkânsızdır (K. 232). Bu durumda, insan, düşünmeyi kendine yasaklayıp *eğlence*yle kendini avutarak olabilecek en kötü şekilde davranır. Sanki oyun, av, savaş, İktidar gibi bolca "gürültü ve hareket" üreten tüm bu etkinlikler onu mutlu edebilirmiş gibi... Oysa, eğlence "başka yerden ve dışarıdan" gelir ve kendisine katılanları bağımsız kılar.

Ama bu sefalet *büyüklük*ten ayrılamaz. Düşünce yoluyla "beni anlayan ve beni bir nokta gibi yutan uzayı" (B. 348; K. 302) anlayabilirim. Düşünce sayesinde insan kendini sefil olarak bilir ve doğasıyla bütünleşmez (aslında, insandaki "sefalet", "hayvanların doğasına" tekâbül eder – B. 398; K. 307). Kendi sefaletlerini konumunu yitirmiş bir beyinki, bir kralınki gibi algılar; insanın ruh hakkında büyük bir fikri vardır. Yüceliğin aranmasını hedefleyen alçaklığı dahi doğasının büyüklüğünün işaretidir.

İnsanı "anlaşılmaz bir canavara" (B. 420; K. 350) dönüştüren bu zıtlığın sebebi nedir? Felsefe bu konuda bize yanıt vermekten acizdir. Yanıtın anahtarı ilk günahta olamaz, çünkü ilk günah doğamızı yaralı olarak *gösteren* yegâne *gerekçe*dir.

Aklı niçin "aşağılamamız" gerektiğini şimdi anlıyoruz: Kendi emin olma halimizi yenmek için değil, aklın her şeyi yargılamasına engel olmak için. İnsanın kurtuluşu aklın işi değildir. Bizi ilgilendiren Tanrı, filozofların ve bilginlerin –tamamen insani bir put olan– Tanrısı değil, İbrahim'in, İshak'ın, Yakup'un Tanrısıdır; *saklı* ve kesinlikle indirgenemez olan Tanrıdır. Bu Tanrı, insani olmayan bir inanla, "yürekte hissedilebilir".

Öte yandan, hakikatin çeşitli *düzenleri* birbirinden alabildiğine farklı olsalar da, kendi aralarında *biçimlendirme*yle (*figuration*) iletişim kurarlar ("Cisimlerin tinlere olan sonsuz mesafesi, ruhların inayete olan sonsuz kere sonsuz mesafesini biçimlendirir, çünkü inayet doğaüstüdür" –B. 793; K. 1293).

Dolayısıyla, Hıristiyan dini akla aykırı değildir ("Hıristiyanlık da insanı tanır"). Zıtlıklarla yoğrulmuş doğamızın gerekçesini açık edecek olan ve Tanrıya erişme mutluluğu olan gerçek mutluluğun sözünü bize verecek yalnızca ve yalnızca Hıristiyanlıktır.

III. Leibniz (1646-1716)

Leibniz her şeyi yapmış, her şeyle ilgilenmiş ve her yerde parlamıştır. Sonsuz-küçükle ilgili sorunlarda hatırı sayılır keşiflerde bulunmuş, fizikteki güç kavramını düzeltmiş, bir

tür hesap makinesi icat etmiş ve bilime daha pek çok katkıda bulunmuştur. Ama, Leibniz'e göre, aklın fethedici çabası (özellikle *uzam* konusunda olduğu gibi) hakikati asla yoksullaştırmamalıdır. Tam tersine, bilgimiz arttıkça farklılıkları, hakikatin çokluğunu daha iyi anlar ve ilk bakışta algılayamadığımız "her şeyin birliği" mertebesine yükseliriz. Leibniz *sistem*in bir üyesi ve öncüsüdür.

1. Mutlak *Logos* olarak Tanrı. – Leibniz'in mutlak kavramı Descartes'ınkine kökten karşıdır. Descartesçılığın ebedi hakikatleri yaratan, anlaşılır düzeni değiştirebilen, iki artı üçün beş etmediğine karar verebilen, kendi Bilgeliğini yalanlayabilen, her şeye kadir Tanrısı keyfi bir Tanrıdır, despot bir zorbadır, deli bir Tanrıdır – kısacası Tanrı olmayan bir Tanrıdır. Tanrısal irade iradi akıldan yoksun olabilir mi? Yoksa, Tanrı, özgür olmak için, her ne olursa olsun bir şey mi seçmelidir? Tanrının bir başka düzeni, başka hakikatleri seçebileceğini olumlarken, onun işini *daha iyi* yapabileceğini ima ederiz. Oysa, eğer Tanrı mutlak bir şekilde kusursuz ve iyi hükümdarsa, en iyiyi seçmekten başka bir şey yapamazdı (örneğin, tek bir üçgen yapması gerekseydi, bu bir eşkenar üçgen olurdu).

Bu noktadan itibaren her şey farklılaşır. Tanrı anlaşılır düzeni yaratmaz, çünkü bu düzen Tanrının ebedi ve sonsuz *idrak gücü*nü oluşturur. Tanrı yasayı da yaratmaz, o yasanın kendisidir, *mutlak Logos*tur. Dünyanın yaradılışında ortaya çıkan özler evreni değil, yalnızca varoluşların bütünüdür. Bir başka deyişle, *var olan* her şey, her şeyden önce *mümkün*dür ve –önce Tanrı, sonra da yegâne akla katılan insan tarafından– düşünülebilir.

Özle varoluş arasındaki bu ilişki Leibniz'e ontolojik kanıtı yeniden düzenlemek olanağını verir: Tanrı, eğer mümkünse, zorunlu olarak vardır. Oysa, mümkün olan tüm belirlemeler zaten Tanrıda olduğundan, Tanrı ne kendisiyle ne de kendi dışında bir şeyle karşıtlığa düşemez. O halde, Tanrının sonsuz özüne tekâbül eden zorunlu olarak eylem halindeki varoluştur.

2. **Olası dünyaların en iyisi.** – Dünyanın yaradılışı, matematiksel bir modele uyan aynı şemayla anlaşılmalıdır (*Cum Deus calculat, fit mundus*).

Sonsuz olasılıktaki dünyaların içerisinden Tanrı en iyisini seçer. Bu dünyanın en uyumlu olması için hem en zengin özlerin varoluşa geçmeleri, hem de mümkün olanların kendi aralarında uyumlu olmaları, *ortak-mümkün* olmaları gerekir. Bu uyum *önceden kurulmuş*tur, çünkü hakikatin tüm düzeylerini yapılandırması gereken yapım yasasının sonucudur. En kusursuz dünya, "hipotezler bakımından en basit ve olgular bakımından en zengin" olanıdır (*Discours de Métaphysique* – Metafizik Üzerine Konuşma, 6, 7), yani Tanrıya asgari araçla azami etkiyi elde etme olanağını veren dünyadır.

Bu durum bizim dünyada çok sayıda karmaşa, düzensizlik, başı boşluk –biz bunlara *kötülük* diyoruz– *gözlemlememize* engel olmaz. Gerçekte, denklemini ve eğrisini çıkarmayacağımız hiçbir gözle görülür karmaşa yoktur: Tanrı kötülüğü "istemez", yalnızca düzeni ister. Ama bizim hakikati insani anlamda okumamız yetersiz kalır. Bu tıpkı bir tabloya çok yakından bakmamız gibidir: Resmin bütününü değil, birbirini tutmayan ve hoş olmayan lekeler

görürüz sadece. Dünyayı çoklu farklılıklarla zenginleştirdiğimizde, ayrılıklar daha üst düzeyde bir uyuma katkıda bulunur.

Bütünün tekliğiyle her varlığın tekliğini nasıl barıştırabiliriz? Felsefe kadar eski olan bu sorun biraz da çemberin bir kareye dönüştürülmesidir. Leibniz bu konuda bize bir çözüm önerir.

Her yaratık yaratıcısı olan Tanrıya gönderme yapar. Fakat dünya varlıkları Tanrı veya Tanrının ikizleri değildir, çünkü varlıklar *uzay ve zaman*da konumlanırlar. Ama bir VARLIK olmak için, BİR varlık olmak gerekir. Tüm özler evrenselse eğer, varlıklar nasıl bireyleşebilirler?

Ne (sonsuz kere bölünebilen) madde, ne de (bir bileşim olan) cisim gerekli tekliği kurmaya elverir. O halde, her bireyin töz (Leibniz buna Yunanca *monas*tan –teklik– esinlenerek *monade* –"monad" okunur– der) olduğu varsayılmalı. Ama her varlık bir öz, yani neyse o olduğuna göre, her varlığın *tekil bir öz* olduğu varsayılmalıdır.

Leibniz bu şaşırtıcı tezini *dile getirme* öğretisine dayandırır: Her *monade* aynı tek Tanrıyı ifade ettiğine göre, Evren ne kadar bireysel töz varsa o kadar kez çoğaltılır. Elbette ki duyusal olmayan tözler de vardır (hayvanlar) ve yegâne akıllı *monade* insandır. Fakat bütün *monade*lar, her biri kendi ölçüsünce, olabildiğince dolu dolu var olmaya ve kendilerince Tanrıyı taklit etmeye çalışırlar. Bilinçsiz veya kekeme de olsa *düşünce, arzu* ve *hayat* her yerdedir; *monade* kendi ifade derecesini artırdığında *eylem* (yani şehvet) her yerdedir; ifade derecesi düştüğünde *tutku* (yani acı) her yerdedir. Dünya gerçekten de organik bir toplamdır ve her birey, tekil anlamda, dolu dolu kendisidir.

3. Analiz ve sistem. – Var olan bireyler birer öz olduklarına göre, yaptıkları ve yaşadıkları yalnızca birer *öznitelik*tir – kendi özlerinin gelişimini gösteren özelliklerdir. Bu tez bizim deneyimimize tekâbül eder: Her bir bireyin yaptığı ve yaşadığı *o bireyin ne olduğuyla süreklilik* gösterir, özgür eylem tekil bir öznenin özünü ifade eder. Ama *yazgıcılık* engeline takılmamak için, kendi karşıtını kesinlikle dışlayan *hukuki gerekliliği* (örneğin, her bir çemberin farklı noktalardan ölçülen yarıçapları hep birbirine eşittir) fiili gereklilikten (*ex hypothesi*) iyi ayırmamız gerekir. Vuku bulan, vuku bulmuş olduğu için gerçekten de hakikattir ve kesindir, ama olmuş olanın karşıtı özünde zıt değildir, o halde, imkânsız değildir. Örneğin, Iulius Caesar İtalya'yı Galya'dan ayıran Rubicon Irmağı'nı gerçekten geçmiştir, ama bu ırmağı *geçmemesi* özünde imkânsız değildir. Kısacası, gerçekten vaki olan şey *hep olumsal*dır (*contingent*), ama vaki olmayan şey *imkânsız* da değildir.

Leibniz, Iulius Caesar'ın Rubicon'u aşarken attığı adımları analiz ederek tüm dünyanın tarihini çıkarsayacağımızı söylerken Tanrıyı kasteder. Çünkü Tanrının sonsuz analiz kapasitesi, tarihin sonuna dek, tüm özlerin ve bunların ilişkilerinin gelişimini anlamasını sağlar. Fakat Tanrı *öngörür, belirlemez*. Özgürce yaptığımız seçimleri *önceden* bildiğinden, bunları *önceden kurgulanmış uyuma dahil eder*. İnsansa basitçe kendisine en iyi görüneni seçer, seçenekleri ve olayları tanımak için bunların var olmalarını beklemek zorundadır.

Dolayısıyla, hukuken her şey analizle bilinebilir. Ama fiilen, her insan bütün üzerinde bir bakış açısından başka bir şey değildir, çünkü insan uzayla zamanın tekil bir ke-

sişme noktasında yer alır. Dünyada cehaletin ve hatanın var olmasının nedeni de budur. Her birey diğer bireyle aynı şeyi gördüğünü sanır, oysa ki, her birey kendi görüşü ölçüsünce görür ve konuşur. (Filozoflar, Leibniz... gibi) kimi insanlar bütün üzerinde ayrıcalıklı bir *bakış açısına* sahiptirler, ama evreni tüm bireylerle aynı şekilde ve birbirinden farklı olarak görebilen yalnızca Tanrıdır: O, her şeyi tüm boyutlarıyla ve ayrıntılarıyla aynı anda görebilen yegâne *ortak geometral*dir.

Analizle tanınan ve dille telâffuz edilen her şeyin *önceden* çıkarsanabileceğini söylerken, Leibniz, sistem ve yapı kavramlarının temelini atar. Leibniz'in *Evrensel Karakteristik* tasarısı (bileşimlerle her tür akıl yürütmeyi üretebilecek basit ve tek anlamlı öğelerin araştırılması) bize günümüzün bileşim makinelerini (*combinatoire*) ve bilgisayarları anımsatır. Leibniz'in elinde bu tür araçlar olmasa da, bunların düşüncesi vardı. Ama, doğrusu, tek mutlak bilgisayar Tanrıdır.

IV. Spinoza (1632-1677)

XVI. yüzyılın sonunda İber Yarımadası'ndan sürgün edilen *Marranlar* (baskı sonucu Hıristiyanlığı kabul etmiş ama gizlice Museviliklerini muhafaza etmiş bir Yahudi topluluğu) soyundan gelen bir ailenin oğlu olarak Amsterdam'da dünyaya gelen Spinoza, kısa bir süre sonra Musevilikle tüm bağlarını koparmış (1656'da Yahudi toplumundan ihraç edilmişti) ve ticari faaliyetlerine de bir nokta koymuştur. Hayatını gözlük merceklerini cilalayarak kaza-

nırken, bir yandan da cumhuriyetçi ve özgür düşünceyi savunan çevrelerle ilişki kurmuştur.

Spinoza yaşamı boyunca yalnız kalmış ve her türlü okuldan uzak durmuştur. Zamanında hiç de hoş karşılanmayan düşüncesi, aklın konumunu ve işlevini değiştirebilen bir mutlak kavramını temel aldığından, fethedici akılcılıkla *Aydınlanma Çağı* arasında bir geçiş niteliğindedir. Bu nedenle de, kronolojik sırasına rağmen, Spinoza klasik akılcıların sonuncusudur.

Geometrik yöntemle (*more geometrico*) sergilenen düşüncesinin kimi zorlanmalarına rağmen, her düşünür Spinoza'nın felsefesiyle yüzleşmelidir. Hegel'in de söylediği gibi, Spinoza'nın düşüncesi, yöntem ve söylem, metafizik ve ahlâk, teori ve pratik, düşünce ve yaşam kimliğiyle felsefenin ta kendisi gibi sergilenir. Felsefe, bir kez daha, ahlâki ve –özellikle de– dini kürelere en ufak bir özerklik tanımaksızın insanı *kurtuluş*a götürme iddiasında bulunur. Hedefin ne denli önemli olduğu ölçülebilecek niteliktedir.

1. Felsefi yöntem. – Descartesçılığın sarhoşluğunun ardından, artık bir hakikat üretme makinesi olarak işletilen yöntemden vazgeçmek gereklidir. Spinoza'ya göre, önemli olan aklın kullanma kılavuzu değil, *zihnin reformdan geçirilmesi*dir. Görüntünün bir yasa gücünde olduğu bilginin *birinci türü*nden çıkmamız, –akılcı olan ama genel fikirler düzeyini aşamayan– *ikinci türe* yükselmemiz ve, nihayet, *özlerin sezgisel bilgisi*nin kendimize, Tanrıya ve geri kalan her şeye *uygun fikirler* birliği içerisinde geliştikleri *üçüncü türe* erişmemiz gereklidir.

Dolayısıyla, gerçek yöntem, felsefenin ve hayatın birliği olan bilgeliğe doğru giden bilinçli yoldur. Gerçek yöntem bir özgürleşme, bakışımızı ve var olma biçimimizi düzeltme sürecidir. Belli bir *ölçütü* aramak bizi hiçbir yere ulaştırmaz: Ya gerçek fikirden yola çıkarız, ki bu durumda bir ölçüte ihtiyacımız yoktur, ya da hiç yola çıkmayız. Hakikat *index sui*dir (*Etika*, II, 43. not), yani imin ve ölçütün bizzat kendisidir. Öne sürülen uydurma yöntem fikrin kendi üzerinde düşünmesidir, *fikrin fikri*dir. Bu nedenle de, felsefe *kendi üzerine yansıyan (réflexif) bilgi*dir. Felsefe, gerçekleşerek, felsefe yaparak kendini sergiler.

2. Töz olarak hakikat. – Hakikatten hakikati olduğu gibi alarak yola çıkmalıdır. Hakikatten söz eden elbette ki filozoftur, ama bunu kendi içinde olumlanan fikri anlayan bir kişi olarak yapar. Olduğu haliyle hakikat, her şeyden önce, *causa sui*dir, yani kendi kendisinin sebebidir, çünkü diğer tüm sebepler yalnızca etkilerin etkileridir, bu da bizi sonsuzluğa gönderir. Hakikatten *başka* bir şey yoktur. Hakikat kesinlikle kendisidir, kendi özünün ve varoluşunun kimliğini taşır (özle varoluş arasındaki fark daha sonra ortaya çıkar ve bu temele oturur). *Causa sui*nin birincilliği özün *kudrete* bağlı olduğunu getirir, bu da sonrası için önemlidir.

Spinoza'ya göre, toplam hakikat, aynı hareketle *olan* ve *oluşturulmuş* olan *Töz*dür ("Töz derken, kendi olanı ve kendisi tarafından oluşturulmuş olanı anlarım" – *Etika*, I, III. tanım). "Tanrı" dediğimiz şey Tözdür (VI. tanım). Bu Tanrının artık Musevi-Hıristiyan geleneğinin tanrısı olmadığını hemen anlarız: O, ne kişisel ve özgür özne, ne yaratıcı, ne de her şeyi Öngörendir.

Tanrıya atfedilen tüm bu sahte nitelikler korkak cahillerin sayıklamacı imgeleminin ürünüdür. Tanrı, tek, sonsuz, etkin *Doğa*dan başka bir şey değildir. Bu Doğaya Töz ve sebep olmasından dolayı *yaratan*, hakikatin ve etkinin yöntemi olmasından dolayı da *yaratılmış* denir.

Bu söylem basitçe açıklanmayacak kadar girifttir. Spinoza, bir yandan, tanrıtanımazlığı imkânsız kılar: Tanrıyı inkâr etmek, mutlak bir şekilde ağırlığını koyan hakikatin gerçekliğini inkâr etmek demektir. Diğer yandansa, Tanrıyı kabul etme ve inkâr etme alternatifini de dışlar, bu da Tanrıyı kabul etmedeki kararlılığı ortadan kaldırır. Tanrının Doğa olduğu önermesinden dolayı Spinoza'yı tümtanrıcı (*panthéiste*) diye nitelendirmeye kalkışabiliriz. Ama Hegel'in de belirttiği gibi, Tanrı her şey olan Tözse eğer, o halde, var olmayan *dünya*dır ve bu durumda Spinozacı düşünce bir tür evrensizcilik (*acosmisme*) olur.

3. **Nitelikler ve yöntemler.** – Descartes'a karşı çıkan Spinoza'ya göre, düşünce ve uzam birer töz değil, tözün *nitelikleri*dir (yani "Zihnin Tözden kendi özünün yapıcısı olarak algıladığı şeydir" – IV. tanım). Bizler tözün yalnızca bu iki niteliğini biliriz, oysa ki, töz *sonsuz kere sonsuz nitelik*ten oluşmuştur. Bizler Tözün *bitimli yöntemleriyiz* yalnızca, yani kendi olmaktan yoksun ve sadece Töz tarafından var edilen ve oluşturulan hakikatleriz.

Her türlü nitelik Tözün tek özünü kapsadığından, düşünceyle uzam artık birbirine karşıt olmaz. Düşünce bağlamında anladığımız her şey uzamdakine de tekâbül eder. Bu, *koşutluk* öğretisidir. Dolayısıyla, doğanın şeylerini bildikçe, düşünce bilgisi yolunda ilerleriz. Bu noktadan itibaren, ruh-

la bedene ilişkin klasik düalizminin hiçbir hükmü kalmaz: Ruh (*mens*) *bedenin fikri*nden (*İdea*sından) başka bir şey değildir. Bizim beden dediğimiz şey geçici ve çürüyebilen bir hakikattir yalnızca. Dolayısıyla, bizim bedenin ebedi özüne yükselmemiz gerekir.

Bitimli yöntem varoluşa geçtiğinde, bunun özü *arzu*yla belirlenir (*conatus*, istek veya arayış değil pozitif kudret); arzu, *her varlığın varlığında koruması gereken gayre*ttir. Arzu en başta gelir: "Bir şeyi iyi olduğu için arzu etmeyiz, tam tersine, o şey, onu arzu ettiğimiz için iyidir" (*Etika*, III, 9. not).

İnsan hakikatine uygun bilgiye yalnızca filozof erişebilir. Şeylerin gerçek düzenini bilmediği için sebepleri ve etkileri birbirine karıştıran sıradan bir bilincin yanılsamalarını anlama yeteneği yalnızca filozofta bulunur. İnsan erekliliğe inanır, (dış gerekliliklerle belirlenmesine rağmen) özgürlüğe inanır, (gücümüzün artmasına veya azalmasına bağlı olarak bir şeyin iyisi ve kötüsü varken) iyiye ve kötüye inanır vb. Felsefe insanı yegâne gerçek bilgiye ve özgürlüğe götürür. Özgür varlık, *yalnızca kendi doğasının gerekliliğine göre var olan ve yalnızca kendi kendine hareket etmeye kararlı* olandır (VII. tanım).

4. Kurtuluş. – Spinoza'nın düşüncesinin son aşamasındayız: Kendi kendini oluşturan ve bedenin ebedi özünü oluşturan tin Tanrıya ve onun ardından gelen her şeye uygun bilgiye sahiptir. Böylece bilginin *uygun sebebi* halini alır. Dolayısıyla, filozof kendinin, Tanrının ve şeylerin bilincindedir (*Etika*, V, 42. not), yani *kusursuz* ve *mutlu*dur. Bilginin üçüncü türü beraberinde zorunlu olarak *Tanrının zihinsel aşkı*nı getirir (V, 32), çünkü Tanrı fikri bunun sebe-

bidir ve çünkü aşk *bir dış sebebin fikrinden dolayı yaşanan sevinç*le belirlenir.

Bu aşk Tanrının kendi için duyduğu aşkın bir bölümü olduğuna göre, o halde, Tanrı insanları sever. *Saf mutluluğumuz* ve *özgürlüğümüz* olan *kurtuluşumuz* Tanrı için duyduğumuz bu aşktadır. Dolayısıyla, saf mutluluk erdemin ödülü olamaz: *Saf mutluluk o erdemin ta kendisidir*. Hayat demek olan Tanrıyı düşünme edimi bizim hareket gücümüzü artırır ve sevinci getirir. Bilge kişi sürekli var olur, çünkü artık özle varoluş birbirinden ayrı değildir. Bu ebediyet, elbette ki, zamanın ebediyeti değildir ve ruh, bellek sahibi tekil bir kişilik değildir. Bilge için ölüm bir hiçtir – bedenin ve tutkuların sonudur yalnızca. Ölümü cahiller abartırlar, ölüm üzerine düşünmenin yalnızca insanın canını sıkan ve onu köleleştiren *hüznü* getirdiğini bilmezler. Filozofun ölümden sonra ebedi yaşama ihtiyacı yoktur: Ebedi aklın yaşamı ona fazlasıyla yeter.

5. İktidarlar sorunu. – Bilgece yaşam yalnızca bir avuç seçkine nasip olduğuna göre, cahiller kitlesinin varoluşu nasıl olmalıdır? Filozofların geliştikleri özgür düşünce alanını terk ettiğimiz andan itibaren söz konusu olan *itaat* ve *itaatsizlik*tir, çünkü yanılsamalarla yüklenmiş cahiller, kendiliklerinden hakikate uygun biçimde davranma yeteneğinden yoksundurlar.

Bu durum öncelikle din için geçerlidir. Tanrı bildiğimiz şey olduğuna göre, onun ebedi sözü doğal hakikatten başka bir şey olamaz (*Tractatus theologicopoliticus* – Teolojik ve Politik İnceleme, XII). Her hakikat bir vahiy olduğuna göre, birtakım özel ve tarihi vahiylerin inmesi mümkün

müdür? Ama uygun fikirler biçimlendirmekten aciz olan ve bilginin birinci türünün sınırlarını aşamayan cahiller için, inen vahiy Tanrı hakkındaki düşüncelerine uydurulduğundan, Tanrı bilgisi zorunlu olarak (özgürlük, ruh, iyilik ve kötülük vb. hakkındaki yanılsamalarla yüklü bir şekilde) *önyargılı*dır. Cahillere hitap ederken imgelerle dolu bir dil kullanmalı, *öyküler* (meseller) anlatmalıdır. İşin içinde bir hakikat olmadığından, din, insanların *itaat*ini elde etmek için bir araçtan başka bir şey değildir. Bu nedenle de dinin siyasetle çok sıkı bir ilişkisi vardır.

İlkesel olarak, tıpkı doğaya üstün bir ışık olmadığı gibi, insanların dışında kalan üstün bir erk de yoktur (*Tractatus Theologicopoliticus*, VII). Fakat kitleyi yönetmek için korkuya başvurmak gereklidir. Musa'nın İbraniler'in yasalarını oluştururken bunlara tanrısal bir kılıf geçirmesi tam da bu nedenledir.

Akıl, korkuyu din kisvesine sokan tekerkçilikten (*monarchie*) daha iyisini yapamaz mı? Akıl, doğal hukukun arzu ve güç olan temellerini gün ışığına çıkarabilir. Siyaset insanları oldukları gibi kabul etmeli; insanlar yalnızca *topluluk* halinde var olabildiklerinden, güvenliklerini sağlamak ve olabilecek daha iyi bir hayatı yaşamak için kendi aralarında anlaşmak zorundadırlar (*Tractatus Theologicopoliticus*, XVI). Toplumsal sözleşmenin hedefi *her bireyin gücünün topluma aktarılması*dır. Bu, toplumsal ve siyasi zorunluluğun temelidir. Bu koşullarda, demokrasi olabilecek en iyi rejimdir, çünkü yalnızca halkın tümüne itaat ettikleri ölçüde insanlar eşit ve özgür olurlar.

Spinoza'nın felsefesi hatırı sayılır bir etki yaratmıştır, ama ardılları onun düzeyine nadiren ulaşabilmişlerdir.

Tözün tekliğinin ruha ve maddeye kimlik kazandırmaya yol açtığını varsayarsak (kullanılan sözcükler bile anlam kaymasını açık eder), *Etika*'yı yalnızca bir niteliğin yararına ters yüz etmek Spinoza'ya özgü bir düşünce tarzı olmaz. Aynı şekilde, Spinoza'nın Tanrı kavramının bir tür incelmiş tanrıtanımazlığa eşdeğer olduğunu göstermek mümkün olsa da, *Deus sive Natura* (Tanrı Doğadır) önermesi doğrudan doğacı bir anlayış değildir. Oysa, Bayle'de, Fontenelle'de, Papaz Meslier'de, Deschamps'da, Diderot'da, Holbach'ta, Helvétius'ta, Toland'da, Lessing'de ve diğerlerinde gördüğümüz gibi, Spinoza'nın düşüncesi tam da bu şekilde yorumlanmıştır. Sözünü ettiği, "önyargıları" ve "yanılsamaları" bertaraf eden, kutsiyetten arındırma uzmanı bilge imgesinin altında Spinoza'nın kendisinin yattığını da fark ederiz. Son olarak, özgür ve egemen olan bilgelerle itaat etmesi gereken cahiller arasındaki ayırımın modern iktidar yapılarının oluşturulmasında belirleyici bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Felsefe Kutsal Kitap'ın doğal hakikatini elinde tutarken, devlet de kilisenin hakikatine sahiptir. Spinozacılığın gerçek kapsamı ve bu düşüncenin özünün sözünü ne şekilde aştığı hâlâ sorgulanabilir niteliktedir.

IV. Bölüm

AKLIN ELEŞTİREL ÇAĞI

Belli bir dönemi (XVIII. yüzyıl) ve belli yazarları ele aldığımızda, *Aydınlanma Çağı felsefesi*nden söz etmek yönünde ortak bir fikir vardır. Fakat bir Aydınlanma Çağı *ruhu* var olsa da, bu ruhun nefesini pek çok yöne, özellikle de son derece çeşitli yüksekliklerde üflediğini kabul etmeliyiz.

"Aydınlanma" dediğimiz, aklın aydınlanmasıdır, peki hangi akıldan söz ediyoruz? İş başında olan ve "akıl mahkemesi"ne başkanlık eden akıl kaba ve sabit bir küme değildir, kendi felsefi sürecinin etkisidir. Akıl her zaman aklın ve onunla ilgili olarak önceden varsayılanların kızıdır. Bu nedenle de Aydınlanma Çağı, daha çok, *Doğa* ve *Özgürlük* denilen iki kutup arasında çekiştirilen bir aklın eleştirel –hatta nankör– çağıdır.

En yaygın şekilde kabul edildiği gibi iyimser ve pozitif diye nitelendirilen Aydınlanma Çağı ruhu, klasik felsefenin akılcı atılımını daha da ileri götürmek ister gibi görünür

(Ansiklopedi çalışması da bunu gösterir). Fakat başat bir fark söz konusudur: Aklın metafizik işlevinin alanı ya terk edilir ya da reddedilir.

O zaman, kaçınılmaz bir biçimde, hakikati *olgu*ya indirgeme ve şeylerin *nasıl* oldukları konusunda kafaların karışması eğilimi baş gösterir; bunun da farkına varılması için sebepten etkiye doğru olan mekanik ilişki yeterlidir. Bilimin ayrıcalıklı dâhisi olan Newton'un büyüsüyle, bilimin matematiksel modeli yerini fiziksel modele bırakır. Felsefi açıdan bu fikirler yeni değildir, ama gelişmekte olan pozitif bilimlerin yarattığı güven bu fikirlere sanki her şeyi silip süpürecekmiş gibi bir güç vermiştir.

Akıl, böylece, doğacı ve mekanikçi bir nitelik kazanır: "Hakikat" olan her şey bir makine gibi üretilebilir ve yeniden üretilebilir. Akıl bile bu furyadan kendini kurtaramaz [Locke (1632-1704) dolaysız temel öğeler olan "duyular"dan yola çıkarak fikirler (*idea*lar) üretilmesi üzerine geliştirdiği bir teoriyle büyük bir başarı kazanmıştı]. Hélvetius aynı şeyi zihin için yapar. İnançlar, gelenekler, din veya toplum olsun, tüm insani hakikatler artık böylece sökülüp yeniden takılabiliyordu.

Doğa artık hem işlemlerin bir tiyatrosu, hem yepyeni bir anıtın kaidesi, hem de her şeyi içinde barındıran bir ortamdır. İnsan, henüz insani olmayan dolaysız "doğal" bir temelin üzerinde kendini inşa edebilecektir – bu nedenle de, "doğal" diye nitelendirilen yabanıl topluluklar bilim çevrelerini büyülemiştir. Yabanıl toplulukların bireyleri, karşılaştırma yöntemiyle, bizlerdeki yapay nitelikleri (dil, fikirler, gelenekler vb.) saptamakta birer mihenk taşı görevi görürler. Condillac yabanıllaşma işlemini daha da ileri

götürerek bir heykele yavaş yavaş bazı duyusal yetiler ekler; bu, laboratuvar ortamında "yeniden inşa ettiği" insan değil midir? Dönemin ortak hedefi "doğal" bir felsefe, "doğal" bir din ve "doğal" bir ahlâk oluşturmaktır.

Bu arada, toplumu *üretme* girişimi de ihmal edilmemiştir. Hareketin öncüsü Hobbes (1588-1679), "doğal insan insanın kurdudur" hipotezinden, "yok olma korkusu düzenli bir toplumun kurulmasını haklı kılar" tezini geliştirmişti. Hobbes'un verdiği bu ilk ivmeyle yeni yeni rakip teoriler geliştirilir. Elbette ki henüz gerekirciliğin (*déterminisme*) boyunduruğu altında olan bir evrende özgürlüğe de bir yer açılmalıydı, ama bu kolay değildi. Oysa ki, insanlığın "özgürlüğünü" hedef almadığı sürece aklın aydınlanması ne işe yarayabilirdi?

Tanrıyı tanımlama biçimi de Aydınlanma ruhunu mükemmel bir şekilde ele verir. Tanrı Doğanın Yaratıcısı olarak ele alınırken, artık bir Mimar, bir Saat Ustası (Voltaire) diye nitelendirilir. İnancın hâlâ güçlü olduğu çevrelerde Tanrı, Erişilmez Bambaşka, saf bir duygu nesnesi olarak algılanır. Fakat kendini gereksiz yere Doğanın ve Doğa yasalarının yerine koyduğu yargısına varıldığında, Tanrı yalnızca Doğa diye nitelendirilir (Diderot). Ama Tanrıyı nitelendirme biçimi her ne olursa olsun, eylemin mantığı doğacılıktır (*naturalisme*).

Böylesi bir felsefenin ereği artık spekülatif bilgi, bilgelik, seyre dalma veya ilksel kurtuluş olamaz. Aydınlanma felsefesi insanların mutluluğu –veya gönenci– için *militanlık* eder, "önyargılara" ve cehaletçiliğin (*obscurantisme*) "karanlığına" karşı mücadele eder, mutsuzluğun ve kötülüğün köklerini açık etmeye çabalar. Çizgisel tarih zamanı anlayışı

içerisinde yer alan ve kaynağını Hıristiyanlıktan alan Aydınlanma tasarısı, üst üste biriken ve ucu açık *ilerleme* düşüncesini ve efsanesini besleyecektir.

Karşımızda, aynı *mantığı* yansıtan ve birbirine benzer tiplerden meydana gelen bir "aydınlanmışlar" topluluğunu barındıran kendine özgü bir dönemin bulunduğunun bilincinde olmalıyız. Her aydın kendini "filozof" sanır ve her filozof kendini bir *din adamı* gibi görür, kendilerini diğer insanların düşüncelerine, beğenilerine ve eylemlerine rehberlik etmeye adamışlardır. Yine de, bu tekdüzelikten sıyrılıp parlayan, biçimlenmesine katkıda bulundukları zaman dilimini aşan birkaç düşünür vardır.

I. Hume (1711-1776)

Hume, her şeyden önce, İngiliz felsefe geleneğinin en göze batan tanığıdır. İngiliz felsefe geleneğinin diğer parlak isimlerinden F. Bacon (1561-1626) önyargıları veya "putları" eleştirmiş, deneysel bilim ruhunun önünü açmıştır; Locke felsefi görgücülüğünün (*empirisme*) bir uygulayıcısı olmuştur; Berkeley (1685-1753) maddenin nesnel varoluşuna ilişkin kaba inancı sarsmıştır (eğer hakikat bize göründüğü gibiyse –*esse est percipi*– ve eğer algılayan öznenin hakikati algılamaya yönelikse –*esse est percipere*–, o halde, özünde töz olan ve bize göründüğünden bağımsız bir hakikatin varoluşu hiçbir şekilde mümkün değildir). Berkeley kimi temel tezlerin gereklerini öylesine uç noktalara götürmüştür ki sonunda görgücülüğün sıradışı bir temsilcisi, kendi kuşkuluculuğundan bile kuşku duyacak ölçüde bir kuşkucu,

kısacası pek çok şeye kuşkuyla yaklaşan parlak bir düşünce adamı olarak tanınmıştır.

1. Yöntem. – Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* başlıklı yapıtı bütünlüklü bir programdır: "Deneysel yöntemi erdem konularına dahil etmek için deneme". Burada, amaç, insan doğası bilimini edinip ardından her şeyi buradan türetmektir. Araştırma *anket* yaparak uygulanır: Burada, amaç, şeyler üzerine sorular sormak değil, aslında *doğanın bir etkisinden* başka bir şey olmayan aklı kullanarak *özümüzde olup bitenleri anlamak*tır.

Görgücülük gereklidir: Aslında, kökten bir deneyim arayışına koyulduğumuzda, özelliği *canlılık* olan *izlenimi* keşfederiz. İzlenim, hakikatin pozitif anlamda maddeleşmiş halidir. *Fikir* (*İdea*) düşüncedeki bir kopya, ikincil bir görüntüdür yalnızca.

Bu bir kez ortaya konulduğunda her şey buradan türetilecektir (Hegel buna "öğretinin gücü ve zaafı" diyecektir). Felsefe, ahlâk ve din artık bu biçimde incelenecek birer *olgu*dur.

2. İnanç. – Hakikat *izlenim*se eğer, o halde, öncelikle sebeple etki arasındaki ilişkiyi şeylerde var olan *gerekli ve nesnel bir bağlantı* olarak alan safdil nesnelciliğin bir eleştirisi yapılmalıdır.

Suyun belli bir sıcaklıkta donduğunu deneyle saptamamış olan birisi bunu nasıl bilebilir? Dolayısıyla, etki, basit bir *öncelikli* analizle sebepten anlaşılamaz. Fakat deney bize *bağlantı*yı gösteremez. Bir bilardo topunun bir başka topa çarptığını ilk kez görüyorsak, bunların yalnızca hareketle-

rinin *bileşkesini* gözlemleyebiliriz. İlk yapılan deneyle sonuncusu arasında hiçbir fark olmamasına rağmen, neden bir şeyin nedenselliğini bir deneyi birkaç kez *yineledikten* sonra olumluyoruz? Çünkü yineleme *alışkanlığı getirir*, bu da bir *inanç* üretir.

Demek ki, nedensel bağlantı şeylerde nesnel olarak bulunmaz. Güneşin her sabah hep yükseleceğine inanıyoruz, çünkü buna alışkınız. İnanç gerçekten de *var olan bir izlenime bağlı veya onu çağrıştıran canlı bir fikir*dir. Fakat inanç, olgunun yokluğunda varlığı ortaya koyan bir deneyim olduğundan, bir *fikir* olarak kalır ve *imgelem*le ilgilidir. Temelde, inanç, tıpkı hayvandaki içgüdü gibi, bizim doğayla uyum halindeki yaşam tarzımızdır.

3. Septik akıl. – Aklın kökenleri sarsılmış mıdır? Hayır, çünkü inancın mekanizmasını günyüzüne çıkaran odur. Ama bu eylem inançları yok etmez, çünkü onlar imgelemle bağlantı içindedir. Derinlerde bir yerde, inanç, doğayla uyum içinde yaşama biçimimizdir, bunun hayvandaki karşılığı ise içgüdüdür.

İnanç yalnızca kendi kendini taahhüt eder, konusunun geçerliliği hakkında bir karar veremez. Oysa, *olasılık* değişkendir. Örneğin, Doğanın biçim birliği ağırlığını koyarken, mucize doğal sürekliliği ihlâl eder; mucize özünde imkânsız olmasa da olasılığı sıfırdır. Dolayısıyla, "dünya düzeninden" (hangi düzense bu...) tanrısal bir Yaratıcının varlığını çıkarsayacağımızı ileri sürmek boşunadır, çünkü aradaki orantı farkı çok büyüktür. Öte yandan, Tanrının var olmadığını da kanıtlayamayız. Tanrıcılık ve tanrıtanımazlık böylece sırt sırta gelirler. Bu alanda bir sebebi savu-

nan hep yenilgiye uğrarken, karşı saldırıda bulunan hep kazanır.

Her şeye saldıran ve hiçbir şeyi savunmayan kuşkuculuk, kendi de dahil olmak üzere, yoluna çıkan her şeyi sarsar. Hume, kuşkuculuğun taşınması zor bir yük olduğunu itiraf edecektir.

II. Kant (1724-1804)

Koenigsberg'de doğan ve orada ölen Kant bir üniversite profesörü olarak son derece sade bir yaşam sürmüştür. Ününü borçlu olduğu *eleştirel* yöntemi bizim dünyaya bakış tarzımızda bir devrim yaratmıştır.

1. Eleştirel devrim. – Hume'un yapıtlarını okumanın kendisini "dogmatik uykudan" uyandırdığını söyleyen Kant, girişimini teorik başarılardan teknik uygulamalara doğru uçmaya devam etmek için hiç kimseye ihtiyacı olmayan Newton fiziğinin savunmasıyla ve tanıtlanmasıyla sınırlamak istememiştir elbette. Hume nedensellik ilişkisinin gerekliliğini eleştirirken bilginin meşruiyetini sarsar, ama nesnellik efsanesini yerle bir ederken soruna başka türlü yaklaşmayı önerir. Kant, bu öneriyi, Copernicus'u astronomide başarılı kılan şemayı uygularken keşfeder: Güneşi dünyanın çevresinde döndüreceğimiz yerde, dünyayı güneşin çevresinde döndürmek. Copernicus'un bilgi konusunda yaptığı *devrim*, bu bağlamda, *nesnenin saptamaya elvermediği bir nesnelliğin anahtarlarını öznede aramaktır*. Bilinenin dışsallığında kendimizi yitirmektense, *bilgiyi mümkün kılan koşullara* doğru gitmeliyiz.

Fakat, bu arada, *dogmatizm* ve *kuşkuculuk* üretmekten öteye gidemeyen metafizik sorununu da yeniden üstlenmeliyiz. Bu durumda karşımıza çıkan büyük soru şudur: "*Neyi bilebilirim?*" *Eleştiri*, bakma biçimimizde devrim yaratan evrensel bir yöntem olma iddiasını taşır.

Peki, bu girişimin son varış noktası nedir? Kant bunu gizlemeye kalkışmaz: Nihai sonuç *ahlâki*dir. Her kim olursa olsun insanın temel sorunu *varoluşunun anlamı*dır, bunu bilmeden yaşayamaz. İnsanın insanlığı ve yazgısı spekülatif bilgide değil pratikte (fiiliyatta) belirlenir ("*Ne yapmalıyım? Ne umabilirim?*"). *Eleştiri*nin en üst noktadaki yararı böylece belirir.

Saf Aklın Eleştirisi adlı yapıtının ikinci önsözünde, Kant, bu noktaya nasıl vardığını açıklar: "İnanca yer açmak için bilgiyi yok etmek zorunda kaldım" (buradan, ahlâki anlamdaki saf aklın saf inancı anlaşılmalıdır). Bu ünlü önerme, her tür bilginin olabilirlik koşullarını ortaya çıkarırken, aynı zamanda, bunun*sınırlarını* koyabilmemiz demektir, bu da başka bir şeye yer açacaktır: Öze.

Gerçek bir bilgi mümkün olsaydı ve bu bilgi insanlığı kurmak için gerekli olsaydı, insanlığı bazı kişilere –bilgi sahibi kişilere– emanet edip diğer herkesi dışlamak gerekirdi. Üstelik, insan, ruh ve Tanrı hakkında her şeyi bilseydi, bir efendinin buyruklarına kölece itaat etmekten başka bir şey yapmasına gerek kalmazdı ve özgürlükle sorumluluktan uzak davranışı tüm ahlâki özelliğini yitirirdi. Fakat bu bilgi (ilgili tüm yararları içinde barındıran) bilimsel bir nitelikteyse, hakikat olgulara ve özne nesneye indirgenir, gerekircilik zafer kazanır ve artık ortada insanlık kalmazdı.

2. Bilginin koşulları ve sınırları. – Bilmek için birtakım yargılar kurgulamalıyız. Ama bu yargılar aynı zamanda hem gerekli hem de içerikçe zengin olabilirler mi?

Analitik yargılar gereklidir, çünkü yüklemler (veya nitelikler) öznenin zaten içeriğindedirler (örneğin, insan ölümlüdür; üçgenin üç açısı vardır). Ama analitik yargılar bize hiçbir bilgi vermezler. Buna karşılık, *sentetik* yargılar zengin ve üretkendirler, çünkü özneye içeriğinde bulunmayan yüklemler eklerler (örneğin, dünya yuvarlaktır). Fakat sentetik yargılar deneye başvurmaksızın kurgulanamadıklarından gereklilikten yoksundurlar. Bununla birlikte, matematikte ve temel fizikte hem *sentetik* hem de *yerleşik* olan yargılar vardır; bunlar yeni içerik bakımından zengindirler ama deney yapmayı gerektirmezler (örneğin, yedi artı beş on iki eder; iki nokta arasındaki en kısa mesafe düz çizgidir). Neden? Çünkü dışsal herhangi bir deney olmamasına rağmen, *bir şey bir sezginin nesnesi olmuştur*. Bu bir şey de *uzay* ve *zaman*dır.

Uzayla zamanın birer nesnel hakikat olmayıp *özne*nin *duyumsallığının* yerleşik *biçimleri*ni oluşturduklarını gösteren Kant ilk çiviyi söker. Dışsal bir veri vardır elbette ("duyumsal diğer"), ama onu ancak uzaysal ve zamansal haliyle algılayabiliriz, çünkü onu algılayan duyarlılığımız oyunun dışında tutulamaz.

Böylece, sezilen bu veri, ayrıca, *zihnimizdeki kategorilere* göre biçimlendirilmelidir. Bu zihinsel kategoriler yalnızca deneyimle oluşan bir tür ızgaradır ama olabilecek her türlü deneyimi yapılandırmaya yarar. Şeylerde boş yere aranan nedensellik bu kategorilerden biridir. O halde, deneysel bilgiyi gerekli kılan insanın kendisidir.

Kategoriler, deneyimi ayrıcalıklı bir şekilde düzenleyen kavramlardır. Duyusallığımızın (ki kavramlar olmasa kör kalırdı) sağladığı bir *madde*nin doldurduğu alanın dışında kalan bu kavramların içleri boştur, dolayısıyla hiçbir spekülatif kullanıma uygun değildirler.

Yargı kendi bağlantı ve yerleşik sentez gücünde düşünen öznenin kendiliğindenliğini uygun biçimde ifade ettiğinden (Kant'a göre, *düşünmek yargılamaktır*), bu kavramlar Aristoteles'in mantığıyla düzenlenmiş yargılar tablosundan türetilmişlerdir.

Fakat zihnin bu *saf* kavramlarının deneysel (*empirique*) sezinlemelere uygulanmaları için –ki kavramlar sezinlemelere göre tümden farklıdır (heterojen)– her iki kümeyle türdeş (homojen) bir üçüncü deyimin bu ikisini bağlaması gerekir. Bu da aşkın imgelemin ürünü olan *şema*dır. Şema bir imge değildir ama imgeleri mümkün kılar ve bunları kavrama bağlar (örneğin, geometri özel bir üçgen imgesi üzerinde değil üçgenin şeması üzerinde işlenir). Zihin sezginin diğerinin içsel anlamdaki (ki bu zamandır) birliğinden başka bir şey olmadığından, şemalar sonuç olarak yalnızca *zaman*ın yerleşik *belirlemeleri*dir.

Kategoriler birer bağlantı tarzı olduklarından, ayrıca, *bir* olan bir bağlantı *eylemi*ne ihtiyacımız vardır. Bu *bir* eylemden önce gelmeli ama onun sonucu olmamalıdır. Böyle bir beklentiye yalnızca bir *özne* yanıt verebilir. Bu özne bir deney nesnesi değildir, çünkü deney nesnesinin son koşuludur, bu da *aşkın özne*dir. Bu özne –deneysel özne olan, kendi bilincinde olan, basit olgu olan– *ben* değildir. Kant'a göre Descartes'ın en büyük hatası, *cogito* deneyiminde *deneysel özne* ile *aşkın özne*yi birbirine karıştırmış olmasıdır.

Bilginin koşullarını soyutlayamadığımız için, şeyleri *bize nasıl görünüyorlarsa öyle –olgular–* bilebiliriz, *özler*inde oldukları gibi değil. Dolayısıyla spekülatif bilgi mümkün değildir.

Bu fedakârlık esası kurtarmamıza yarar. Aslında, olguların bilimsel bir bilgisinin meşruiyetini kurarken, aynı hamleyle, *bilimin kendi alanı dışına çıkmasını* ve olgu olmayan hakikatlerin özü hakkında en ufak bir yeltenmede bulunmasını *yasaklarız*. İnsan *doğa*nın düzeninde pekâlâ tümüyle *belirlenmiş* olabilir, ama elimizde korunan bir başka düzen vardır, o da *özgürlük* düzenidir ve olgular bilimi bunun üzerinde hiçbir hak iddia edemez. Dolayısıyla, ruh üzerindeki psikolojik söylemin ve Tanrının varlığını kanıtlayan teorilerin eleştirisinin belirgin bir işlevi vardır: Bilgimizin sınırlarını aşan doğacı ve tanrıtanımaz söylemi *imkânsız* ve *gayrı meşru* kılmak.

Fakat olguların kıyısında takılıp kalan zihin şeylerin özlerini *bilemiyorsa* da, akıl hiç değilse bunları *düşünebilir*. Dolayısıyla, boş teorik spekülasyonlar tarafında yitirdiğimiz her şeyi *pratik* yoluyla geri kazanabileceğiz.

Kant programının ilk bölümünü başarıyla gerçekleştirmiş, *yer açmıştı*.

3. **Pratiğin kral yolu.** – Bilginin totaliter iddialarına akıldışılığa gömülmek için son vermedik. "İnana" geçiş gerçekte neyse öyle alınmalıdır, yani aklın zaferi olarak. Ancak, bu akıl "her şeyin özgürlükle mümkün olduğu" *pratik* kürede işler.

Bu özgürlüğe ne rehberlik edecektir? Bu rehber *İyilik* olsa dahi dışsal bir norm olamaz. Varlık da olamaz, çünkü

burada söz konusu olan yalnızca olması *gerekendir*. Deneysel nesnellikle ilgili olan duygular ve arzular da rehber olamaz. Yararlılık ve başarı da olamaz: Bir son belirlediğimiz andan itibaren, eylem bir araç ve zorunluluk bir *teknik* halini alır. Dışsal bir son olduğu sürece, zorunluluklar *varsayımsaldır* ve asla *mutlak* bir biçimde komuta edemezler. *Mutluluk* bir ödev olamaz mı? Hayır, çünkü mutluluk doğamızın eğilimleriyle ilgilidir ve kendisini bir *son* gibi gösterir. Üstelik doğa bizim doğal sonumuzu mutlu kılsaydı eğer, bizlere ona ulaşmanın doğal araçlarını da verirdi, ama böyle bir şey söz konusu değildir! Mutluluk ihmal edilecek bir şey olmamakla birlikte ahlâki bir yasa değildir ve bizim denetleyemediğimiz koşullar gerektirir. Dolayısıyla, ödev bizi mutlu kılmaz, yalnızca mutlu olmaya *lâyık* kılar (*Geleneklerin Metafiziğinin Temelleri*).

Gerçekten, ahlâki olan *kategorik* zorunluluktur: *Ödevle* hareket etmek gerekir, başka hiçbir şeyle değil. Gerekirliliğe bağlı eylemimizin sonucu özgürlüğümüzün elinden kaçtığından, yalnızca *ereğimiz* ahlâki olabilir. O halde, eylemimizin *devingeni* ne olabilir? Tümüyle akıllı olan bir yaratıkta yasa doğrudan ahlâki kararı getirir. Doğaya ait olan insana gelince, tutkuları geri itecek ve varlığı yüceltecek bir öğeye ihtiyaç duyulur. Bu devingen, yasa tarafından üretilen ve konusu yasa olan *saygıdır*. Saygı, *duygusal* (Kant buna "patolojik" der) olmayan yegâne insani duygudur. Saygı, yasanın nesnel bir biçimde belirlediği iradeyi öznel bir biçimde belirler.

Dünyada hiçbir kısıtlama olmaksızın iyi diye alınacak ne vardır? *İyi niyet*. Eğer yasası hiçbir doğal belirleme olmaksızın ayrıcalıklı bir biçimde pratik akıldan çıkıyorsa, bu irade

özgürdür. Ama yasanın (duyusal veya olgusal kökenli) her türlü içerikten muaf olması için, yalnızca akılcılığın *biçimiy*le oluşturulmalıdır. Hiçbir şey bu kadar basit olamaz: Tasarlanan eylemin ahlâki olup olmadığını anlamak için kendimizi sorgularken, *bu eylemin özdeyişinin (yasasının) karşıtlığa düşmeksizin evrensel bir yasa düzeyine yükseltilip yükseltilemeyeceğini* sormak yeterlidir (örneğin, geri ödememe düşüncesiyle borç almak ahlâksızlıktır, çünkü borç alma kavramı karşıtıyla yerle bir edilmiştir).

Gizli devingenlerimizi bilmediğimizden, dünyada *gerçekten ahlâki* bir eylemin yapılıp yapılmadığını bilemiyoruz... Ama bu durum genelde tüm akıllı varlıklara *–araç* değil *bizzat son* olan bir varlık– ağırlığımızı koyma ödevine bir engel değildir. İşte, bu nedenle de, insanlığı asla bir araç olarak değil, hep bir son olarak, başkalarının kişiliğinde (örneğin, intiharı, köleliği ve fahişeliği yasaklayanlar) olduğu gibi kendi kişiliğinde ele alacak şekilde hareket etmeliyiz. İnsanın bir *fiyatı* yoktur, o mutlak bir biçimde *değer* taşır.

Ödev ilkesi dışsal bir norma (*hétéronomie*) her türlü hizmeti dışladığından, irade yalnızca kendi yasasına itaat eder, *özerk*tir. Tüm akıllı varlıklar varlıkları birer son olarak ele almayı buyuran aynı yasanın uyrukları olduklarından, varlıklar kendi aralarında ortak nesnel yasalarla bağlıdırlar; bu da bir *sonlar hükümdarlığını* oluşturur. Dolayısıyla, tüm akıllı varlıkların iradesi fikri *evrensel bir yasa* kurgular. Sonların hükümdarlığı *özgürlükle gerçekleştirilecek ideal*dir.

4. Zorunluluk ve umut. – Bu önermeyle birlikte, insanın durumu bizi daha ileri gitmeye zorlar.

Öncelikle, akılcılığı *reddedebilecek* bir insan hipotezini bir kenara koyalım (böylesi bir insan düpedüz deli –cinlenmiş– demektir). Diğer hipotezlere gelince, akıllı bir varlık olan insan aynı zamanda doğaya ait olduğundan, *doğa* ile *özgürlük* arasındaki karşıtlığı ele almalıyız. Bu bölünmüş durumumuz, bizi, doğanın dünyasıyla yasanın dünyası arasında bir sentez *gerçekleştirmek*ten alıkoyar, ama bunu *ummamıza* engel olamaz. Aynı şekilde, *mutluluk* ile *erdem* arasındaki bağlantı bize ihsan edilmemiştir (tam tersine, bu dünyada haksızlar ödüllendirilir ve erdemlilereyse kötü davranılır, öyle değil mi?). Ahlâki erdem *yüce* İyiliktir, mutluluğu içeren eksiksiz İyilik değil. Böyle bir sentezi yalnızca Tanrı yapabilir.

Dolayısıyla, pratiğin mutlak zorunlulukları, bize, *ruhun ahlâksızlığını* (çünkü ahlâki ilerleme belirsiz bir süre var olmayı gerektirir), (Doğanın yaratıcısı, sonlar hükümdarlığının hükümdarı, en yüce yargıç olan) *Tanrının varlığını* ve (ahlâkın koşulu olan) *özgürlüğü önden kabul etmeyi* buyurur. Ön kabuller bize bilmeyi değil inanmayı ve ummayı sağlar. Böylece, tümüyle ahlâki anlamdaki dinin "hakikatini" buluruz (*Basit aklın sınırları içinde kalan din*).

Bu umut bir boşluğa sıçrayış değildir. *Doğal bitimlilik* ve *güzellik*le ilgili deneyimlerimiz bize zaten doğayla sonlar arasındaki benzerlikleri biraz olsun görme olanağı sağlar. Bununla birlikte, insanlıkta içgüdü değil akıl yetisi bulunduğundan, onun gerçek yeri doğa değil, toplumsallaşmayla şiddetin iç içe girdiği *tarih*tir. Demek ki, her şey sanki doğa ereklerine ulaşmak için tarihi ve tarihsel çalkantıları kendine alet ediyormuş gibi cereyan eder. İşte, bu nedenle, her ne pahasına olursa olsun, *sonların hükümdarlığı*na doğru iler-

lemek için, insanlığın görevi devlet düzeni içerisinde evrensel hukuka yükselmektir.

III. Rousseau (1712-1778)

Rousseau Aydınlanma Çağının marjinal bir kişiliğidir. Babası Cenevreli bir zanaatkârdır, kendi kendini yetiştirmiştir, geleneksel ölçülerin dışında bir yaşam sürmüştür ve düşünceleri hâlâ kimi çevreleri rahatsız etmeye devam etmektedir. Bilimsel ve teknik ilerlemenin ahlâki ilerlemenin anahtarı olduğunu reddetmesi, "filozoflar" arasında güçlü düşmanlar edinmesine ve ayrı bir kategoride ele alınmasına yol açmıştır. Rousseau rakipleriyle aynı sorunları ele almış ve aynı temaları işlemiş (Tanrı, Doğa, özgürlük, toplum, mutluluk) ama bunlara farklı bir mantıkla yaklaşmıştır. Döneminde yaygın bir şekilde gözlenen mekanikçi süreçler, yapılar –kısacası "düşünceler"– tutkusunun karşısına ilke ve yöntem olarak *dolaysızlık* yasasını koyar.

1. Dolaysızın aranışı. – Hali hazırdaki durumunu doğru yargılamak ve buna bir çare bulmak için insanın gerçek *doğası* nasıl keşfedilmeli? Basmakalıp bir söylemi kendine özgü bir biçimde yineleyen Rousseau'nun sorduğu temel soru budur.

Sorun son derece zorludur: Günümüzün insanı bozulmuş ve yoldan çıkmıştır. Uzak ülkelerdeki "yabanıllar" da öyle. Gözlemleyebileceğimiz her şey sahteleşmiş olduğuna göre, en iyi yöntem "bütün olguları bir kenara atmaktır" (*Discours sur l'origine de l'inégalité* – Eşitsizliğin Kökeni Üzeri-

ne Konuşma, önsöz). O halde, günümüzün bir insanını ele alıp onu doğal olmayan tüm niteliklerinden *ayıklayalım*, geriye doğal insan kalacaktır. Dolayısıyla, "yabanıl" bir *yabanıllaşmıştır* ve eksiltmenin bir ürünüdür. Sonuç bir denklem şeklinde sergilenir: *Doğal insan + yapay kazanımlar = günümüzün insanı.* Okumanın biçimine göre doğal olanı veya yapay olanı anlarız. Elbette ki, insanların tümü ele alınacak veya bırakılacak bir çember oluşturur. Bu çemberi ele alırsak gerisi acımasız bir kesinlikle gelişir.

Egzotizm ve tarih şu *spekülatif ön kabulün* dekorudur sadece: İnsan (yapay bir ürün değil) *doğal olarak* insandır ve (toplumdan vb. geçmeksizin) *dolaysız olarak* insanidir. Buradan, insanı doğasından ve insanlıktan çıkaran *kötülüğün dışarı*dan yapay olarak geldiği sonucu çıkar. İnsana ait sandığımız her şeyden soyunmuş olan doğal insan bize yalnız bir varlık gibi görünür, ailesiz, Kentsiz, dilsiz (ya da sadece "doğanın çığlığına sahip"), yasasız, (iyiliğin ve kötülüğün ötesinde konumlanmış ama "iyi" olamayan) masum, çalışmaya yabancıdır. Bu durumda, insan artık *düşünen bir hayvan* veya *politik bir hayvan* değildir. *Toplum dışı* ve *toplum içine sokulamayan* insan aslında artık diğer hayvanlar gibi bir hayvandır, tek bir farkla: İnsan *özgür*dür.

Saplantımızdan arınınca, bu köken-insanın, birikmiş ve tortulaşmış biçim bozukluklarımızın altında içimizde olduğunu, *bizzat kendimiz* olduğunu anlarız. Dolayısıyla, *kökenin* gerçek araştırması kişisel bir çileden ve hastalık öyküsünden geçer. Efsanevi geçmişimizin en uzak noktası aynı zamanda iç dünyamızın en derin noktasıdır. Bu nokta varlığını ne kanıtlayabilir ne de sergileyebilir; bu nokta olsa

olsa *kendiliğinden ortaya çıkar* veya *hissedilir*. Dolaysızlık (doğal kimlik) *dolaysız bir biçimde* kendini sergiler.

2. Doğallıktan çıkma ve yabancılaşma. – Rousseau'nun söylemi, tıpkı Kutsal Öykünün bir eki gibi, artık bizi kökensel doğal aşamadan doğallıktan çıkma aşamasına götürebilir. Ama insanın (cennetten) "düşüşü" çelişkiseldir. Bu düşüş, aslında, hem bir düşkünlük hem de bir mutluluktur. *Contrat social* (Toplumsal Sözleşme) adlı yapıtında, Rousseau, "insanı sonsuza kadar koparıp atan ve onu ahmak ve dar kafalı bir hayvan durumundan çıkarıp zeki bir varlık ve bir insan yapan o mutlu an"dan dolayı coşkuya kapılır (I, 8). Oysa ki, öğretisinde hiçbir karşıtlık bulunmaz. İnsanın ilerlemesinin mutsuzluğundan ayrı tutulamayacağını anlamak gerekir: *İnsanın "düşüşü" onun insani niteliğinin gelişmesi demektir.*

Aşk da bunu tanıtlar: Fizyolojik ihtiyaçtan ve üremekten başka bir şeyi bilmeyen hayvan-insan mutsuzluktan olduğu kadar mutluluktan da korunur. (Körleşmeye neden olmayan, tam tersine, gözleri daha fazla açan) aşkla birlikte, insanda arzu ve seçici duygu uyanır, bunlar da ona hem görülmedik sevinçler hem de rekabetin korkunç huzursuzluklarını yaşatır.

Bu dram, insanın benzeriyle ilk karşılaşmasından itibaren ortaya çıkar. Aslında, başkasının bakışı benim yalnızca görüntümü yakalar; oysa, bu görüntü benim varlığımdan ayrıdır, beni benim için bir ben ve başkası için bir ben olarak böler. Görüntüm olduğu gibi toplumsal yapaylığın oyunlarının içine düşer. Kısacası, başkasından geçiş beni başkası kılar, beni değiştirir, *yabancılaştırır* (oysa ki, Hegel'e

göre, yabancılaşma insanlığın özü olan kendi olma bilincinin anahtarıdır).

Varlıktaki bu çatlak kusurların koşuludur: Yalan söyleyip dürüst görünebilirim, suçlu görünüp masum olabilirim. Kamusal yargı yargılamanın ölçütüne dönüşür, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler zehirlenir ve toplumun tüm acıları (insanlara engel olmaya çalışırken onları yineleyen normlara ve yasalara kadar) bu noktadan doğar.

Yabancılaşma iki tipik deneyimle somutlaşır.

İlk olarak *giysi* ortaya çıkar ("Kendine giysiler veya bir barınak yapan ilk insan" –*Discours*/Konuşmalar, I). Sözcüğün tam anlamıyla (giyecek, barınak ve alışkanlıklar – *habit, habitat, habitudes*) *giysi* doğanın yerine yapay olanı koyar, tüm toplumsal maskelerle birlikte varlıkla görüntü arasındaki bölünmeyi onaylar ve çoğaltır.

Ardından *mülkiyet edinme* gelir ("*Bu benimdir* demeyi akıl eden" ilk insan, *Discours*, II). Burada söz konusu olan, özel mülkiyetin erken-devrimci anlamda sorgulanması değil, insanı *başkalarına muhtaç* kılan, arzu etmek ve doyuma ulaşmak için *başkalarından geçmesini* gerektiren toplumsal örgütlenmenin genel anlamda sorgulanmasıdır. Bu yapı hem ilerlemenin hem de doğallıktan çıkmanın koşuludur; bu nedenle de, buğday ve demir "insanları uygarlaştırmış ama insan türünü yok etmişlerdir" (*Discours*, II).

Dolayısıyla, ekonomik yabancılaşma *genel yabancılaşma*nın yalnızca özel bir anıdır. Zenginlik, iktidar, zihin, güzellik, güç, beceri, liyakat veya yetenekler olsun, her konuda kendimi başkasıyla *arzu rekabeti* halinde bulurum. Başkasının mutluluğu bile "benim mutluluğumdan gasp edilmiş" gibi gelir.

Her şeyden önce belli bir görüntü elde etmeye çalışan zenginlerin gerçek amacın *iktidar* olduğunu anlamalarından itibaren siyasi alan da bu durumdan nasibini alır. Bunun ardındansa, öylesine bir şiddet patlaması gelir ki insanlık, (güç sahipleri için) güce hak ve (yönetilenler için) zayıflığa ödev kılıfını geçiren *sahte-sözleşme* bile olmadan yok olacaktır. Söz konusu olan, bir avuç kişinin efendi ve diğer herkesin köle olduğu bir karmaşa hükümdarlığıdır.

3. **Şeffaflığın aranması.** – Rousseau'nun *Emile* başlıklı yapıtının ilk cümlesi bize dramın anahtarını verir: "Her şey, şeyleri Yaratanın ellerinden çıkmıştır, ama her şey insanın ellerinde yozlaşır." Kötülüğün kaynağı insan olduğuna göre, tanrıtanımazlığın bir çözüm olmadığını hemen anlarız. O halde, her şeyden önce, Tanrıyla insan arasındaki temel ilişkiyi yeniden kurmalı ve her şeyi yeni baştan kurmak için bu ilişkinin bileşimini her şeyde uygulamalıyız. Bu girişim en üst ölçüde *eğitsel*dir.

İnsanın tek gerçek "mesleği" yeteneklerini geliştirerek "yaşamak"ken, insan (dillerle, ahlâki normlarla, toplumsal kurallarla vb.) insanı boğmaya ve yabancılaştırmaya çalışmaktadır. Bu engel en üst noktasına dinde ulaşır: Savoie'lı papaz, "Tanrıyla benim aramda ne kadar çok insan var!" diye haykırır (*Emile*, IV). İnsanlar "vahyedilmiş" dinler kurarak Tanrıyı bir puta, inanı fanatikliğe dönüştürmüş, ("Tin", "yaratılış", "ebediyet" gibi) "fikirsiz sözcükler" üretmiş, saçma dogmalar icat etmişlerdir. Rousseau, Tanrıyla insan arasında olası hiçbir *söz* bulunmadığını (yani vahiy, ilâhiyat vb. şeylerin de olmadığını), doğallıktan çıkma ortamı olan *tarih*in bu ikisinin arasındaki iliş-

kinin sahnelendiği tiyatro olmadığını varsayarken, başka hiçbir şey söyleyemez. Hakikatin üzerindeki peçenin sıyrılması için *aracı* engellerin ortadan kaldırılması yeterlidir. O zaman, tek gerçek dinin *doğal din*, tek gerçek inanın *yürek*, tek gerçek inancın samimi bir bilincin *sağduyusu* olduğunu keşfederiz.

"Tanrısal içgüdü" olan *bilinç* yürüyeceğimiz yolun gerçek varış noktasıdır. Doğal olduğu için *içgüdü*dür; bu içgüdü *tanrısal*dır, çünkü insanın kendi kendisiyle karşılaşması Tanrıyla karşılaşması demektir. Dışsal normlara itaat etmesi artık gerekmediğinden, bilincim artık sarsılmazdır ("İyi diye hissettiğim her şey iyi, kötü diye hissettiğim her şey kötüdür"). *Kurtuluşum* atılımda belirir: "Hiçbir karşıtlık ve bölünme olmadan ben olurum ve mutlu olmak için kendimden başka bir şeye ihtiyacım kalmaz." En yüce haz "kendi kendiyle yetinmektir" (*Emile*, IV).

Toparlayacak olursak, *ahlâk* doğal *dinin* hakikati, *estetik ahlâkın* hakikatidir.

4. Politik varoluş. – İnsan doğal olarak toplum dışı ve topluma dahil edilemezse eğer, *niçin* bir toplum vardır ve bu toplumun zorunlu olarak yapay olan özelliğinin insanı yabancılaştırmasından *nasıl* kaçınabiliriz?

Burada da, içlerinden hiçbir şeyi çıkarsayamayacağımız tüm olguları bir kenara koymalıyız (her yerde baskıyı, en güçlünün "hukukunu", kurumsallaşmış yabancılaşmayı *gözlemleriz*). Oysa ki, insan "özgür doğmuşsa" ama diğer yandan toplum da varsa eğer, insanı yaşarken tehdit eden *dış* koşulların onu doğanın öngörmediği bir şeyi yapmaya zorladığını kabul etmeliyiz.

Her toplumun tanımsal anlamda insanı yabancılaştırdığını bir kez kabul edince, acaba insanın "yalnızca kendi kendine itaat etmesini ve eskiden olduğu kadar özgür kalmasını" (*Contrat social*, I, 6) sağlayacak şekilde toplumu *iyi* kılacak bir formül bulunabilir mi? Bu formül *sözleşme*dir.

Sözleşme de bir yabancılaşmadır, ama "toplumun her üyesinin, tüm topluma ait yasaların tümüyle birlikte toptan yabancılaşmasıdır". İşte size "ya hep ya hiç" mantığını içeren bir çelişki: *Toptan* olunca yabancılaşma iyidir, çünkü bu durumda hiçbir birey bir diğeri üzerinde hakimiyet kuracak en ufak bir güce sahip olmaz ("her birey kendini tüm diğerlerine adadığından, hiç kimseye adanmış olmaz"). Her insan *uyruk* olur ama aynı zamanda *yurttaş* da olduğundan yalnızca kendine, yani *yasa*ya, özel hiç kimseye ait olmadığı için herkesin olan yasaya itaat eder. Özgür bir sözleşmeden doğan bu yasa yalnızca *kamunun iradesi*yle yapılabilir. Tıpkı Kentin hiçbir siyasi *akıl* tarafından kurulmuş olmaması gibi, bu kamusal irade de, her an ne istiyorsa onu isteyen kendi isteği dışında hiçbir kurala, hiçbir norma boyun eğmez.

Rousseau, genişleme yeteneklerini ve risklerini henüz tüketemediğimiz bu çözümden tatmin olmuş görünmekte haklıdır.

Öncelikle, doğal durumdan toplumsal duruma ani geçiş her şeyin (toplum, halk, hükümdar, devlet) tek hamlede ortaya çıkmasını gerektirir, yalnızca isimler ve işlevler farklıdır. Bu toplumsal formül tek olasılık olduğundan, her Kent bir *Cumhuriyet*tir (ama bu durum *yönetim*in demokratik, aristokratik veya monarşik olmasına engel değildir). Hiç kimsenin tarihin belli bir anında sözleşmeye imza atmadığını öne sürebilir miyiz? Kentte *iskân* etmek zaten zım-

nen sözleşmenin kabulü demektir. Avantajlarından yararlanmış olmakla birlikte bu geri çevrilmez taahhütten vazgeçmeye yeltenen kişi bir *hain* olacaktır. Ve insanın uygar (sivil) özgürlüğü artık kamusal iradenin sınırları içersinde olduğuna göre, hiç kimse kamusal iradeye karşı çıkamaz. Aksi halde, "onu özgür olmaya zorlarız". Halk muhakkak ki genellikle kördür, ne istediğini bilmez ve kendi iyiliğini göremez. Bu durumda kurumlar dışı bir kişinin *–yasa yapıcı– kamuoyu* üzerine giderek halkı doğru yola sevk etmesi ve *toplumsallaşması* için "insan doğasını değiştirmeye" girişmesi gerekir. *Uygar din*in –devletin dini, devlet dini değil– bireylerin koşulsuz katılımını sağlamak üzere her şeyi taçlandırması gerekir. Kısacası, "kamunun kurtuluşu" zorunludur ve (başta kilise olmak üzere) hiçbir rakip kurumu hoş göremez.

Rousseau arayışının sonuna henüz ulaşmamıştır çünkü sözünü ettiği Kent yapaylığın boyunduruğundadır. Bu durumda, doğayla tam bir barışıklığa nasıl ulaşabiliriz? Uygar yasalar, bükülmezlikleri özgürlüğe zarar vermeyen ve kusurlara yol açmayan *doğanın yasaları gibi* olmalıdır (*Emile*, II): "O zaman insanların bağımlılıkları yeniden şeylerin bağımlılığı haline gelir; cumhuriyette, doğal durumun avantajlarını uygar durumun avantajlarıyla birleştiririz." Bu bir çözüm değil, başkalarının da (ütopyacılar) kullanacakları bir yolun tasarlanışıdır.

Rousseau modern demokrasilerin babası mıdır yoksa bütünsel totalitarizmin yalvacı mı? Bu soru hep sorulacaktır. Ama geçerken onun gibi bir dâhiyi selamlamalıyız.

V. Bölüm

MUTLAK VE SİSTEM

I. Alman idealizmi

Aydınlanma Çağı, geride, her hakikatin, her kavramın, her işlevin çokça çiğnenmiş bir bütünlüğün içerisinde yerine oturduğu, iyi düzenlenmiş bir bina bırakmıştır. Gelin görün ki, İlkçağ Yunan uygarlığıyla, her şeyin birliğiyle, dinle, her biçimdeki mutlağın aranmasıyla büyülenmiş yeni bir yazarlar, şairler ve düşünürler dalgası tam da bu bölünmüşlüğe, bu sınırlandırmalara, bu ayrımlara karşı ortaya çıkmıştır.

Felsefe, bu dalgadan aldığı ivmeyle, herkesin aşılmaz diye nitelendireceği başyapıtlarından bazılarını üretecektir. İşin içyüzünü açık edecek bir anımsatma olması için, Hölderin, Schelling ve Hegel gibi öğrencilerin birbirleriyle Tübingen'deki *Stift*'te (Protestan din adamı okulu) tanıştıklarını belirtelim.

Söz konusu bu felsefe kendini *idealist* diye tanımlar. Ama bu tanım yapılırken amaç hüzünlü hakikatle bağları koparan bir idealin vaaz edilmesi değildir, kararlı bir "hakika-

tin" bir tür sözel çöpü olan soyut "fikre" (*idea*) sığınmak da değildir. Alman idealizmi işe tam da öncel bir kopuşun altürünleri –yani soyutlamalar– olan "fikir" ile "hakikati" bir arada reddetmekle başlar. Felsefe, adını hak eden diğer bilimler gibi, düşünceyi sınırlayan ve dolaysızlığıyla safdil gerçekçiler üzerine ağırlığını koyan bu donmuş ve ışık geçirmez hakikati reddetmelidir. Hegel, "Zihin negatif olandır," der. Felsefe idealisttir, çünkü bitimli olanı gerçek, mutlak, yaratılmamış, ebedi ve nihai hakikat olarak kabul etmeyi reddeder: "Tüm gerçek felsefeler bu nedenle birer *idealizm*dir."[2] Sözde "hakikat" toplamın bir anından başka bir şey değildir. Hakikat, temel olarak, kendi üzerinde kendi kendine düşünme olan düşüncenin ve varlığın kimliğidir. Felsefe mutlağın bilgisi haline gelebilir.

Hegelci uygun adlandırmaları kullanacak olursak, karşımıza Fichte'nin *öznel idealizmi*, Schelling'in *nesnel idealizmi* ve Hegel'in *mutlak idealizmi* çıkar.

Fichte (1762-1814), Kant felsefesini sürdürür, fakat ben ve ben-olmayan karşıtlığını, kendi bilincine ermek için kendini ortaya koyan ve karşı çıkan 'ben'in konumunun eylemini bir sonuç olarak ele alır. Böylece, tanrısal varlığın bitimsiz yaşamı bitimli 'ben'in yüreğinde keşfedilir. Ancak, bilgi ile varlık birleşmiş değildir. Tanrısal varlık bilinemez, yalnızca aşkla yaşanabilir.

Schelling (1775-1854), geliştirdiği *Özdeşlik Sistemi*'yle ünlenmiş ve sınırlı her şeyi, bitimli her bilgiyi geçersiz kılan felsefe akımını başlatmıştır. Varlık olduğu şeye indirge-

2) Hegel, *Encyclopédie*, § 95 (çev.: Bourgeois, Vrin).

nemez ve dünya ikinci bir mutlak değildir. A = A (veya özne = nesne) özdeşliğinde, kendi kendini olumlayan ve zorunlu olarak var olan bir şey, yani *biri* vardır, o da Tanrıdır. Temel anlamda Doğanın hakikati Düşünce, Gerekliliğin hakikati Özgürlüktür; ve özgürlük filozofun gerçek konusudur. Doğa tinin görünür halidir, tinse Doğanın görünmez hali. Yaşam kendi meşrebince tine tanıklık eder ve Doğanın özgürlüğünü sergiler. Pozitif ve nesnel bilimler yalnızca Doğanın taşlaşmış ve özüne dönüşmeden mahrum bırakılmış cesediyle uğraşabilirler. O halde, hakikat, öncelikle, kendinin mutlak iktidarı ve mutlak bilgisi olan, hem özne hem nesne olan Mutlak'ın (Tanrı) bağrında oynanan bir dramdır. Tanrı bize Doğa gibi (Tinin yabancılaşmasının sonucu) veya yazgı gibi (Tinin Tarih yoluyla kendi kendine dönmesi) görünür.

II. Hegel (1770-1831)

Stuttgart'ta doğan Hegel, profesörlük kariyerini müthiş bir saygınlık ve ün sahibi olduğu Berlin Üniversitesi'nde tamamlar.

1. Felsefe ve sistem. – Felsefe yapmaya nasıl başlayabiliriz? Felsefe yapmadan önce, felsefe yapma konusunda kendimizi sorguladığımızda, neyi nasıl bilip bilemeyeceğimizi kendi kendimize sorduğumuzda zaten felsefe yapıyoruzdur, ama daha baştan mutlakla bilgiyi ve yöntemle içeriği birbirinden ayırarak; bu da işin gerisini ipotek altına alır. Konuları gereksiz ama olumsal olan (deney içi veriler) pozi-

tif bilimler dışsal işlemleri benimseyebilirler. Felsefe böyle yapamaz, çünkü gerekli konular üzerine eğilir ve bu konuların *içeriğinin biçimine* sahip olamaz.

Diğer yandan, hiçbir felsefe akımı *ön kabuller*den vazgeçemez. Bu ön kabullerin ortaya atılması ve tanıtlanması için, başlangıçta *varsayılan*ın bir *sonuç* halini alması gerekir. Bu durum ancak felsefe bir çember oluşturuyorsa mümkündür, çünkü çember çevresinin herhangi bir noktasına çevre boyunca ilerlerken tekrar rastladığımızdan her nokta hem "başlangıç" hem de sonuçtur. Başka bir deyişle, felsefe ya bir *sistem*dir ya da değildir: "Sistemi olmayan bir felsefe bilimsel olamaz" (*Enc.*, § 14).

2. Felsefe ve din. – İnsan düşünen bir varlık olduğuna göre, felsefe, her şeyden önce ve dünyadaki en basit haliyle, "konuların düşünce yoluyla dikkate alınmasıdır". Nedir bu konular? Felsefeye bitimli olanın, bitimsiz olanın, Tanrının vb. temsillerini sağlayan konulardır.

Oysa ki, bu konular *din*le ortaktır. İşte, bu nedenle de, felsefeyle dinin *aynı içeriğe* sahip olduklarını söyleme cüretini göstermeliyiz. Bu tez, yalnızca *belli tipte bir mutlağın* felsefeyi mümkün kıldığını anladığımız andan itibaren aydınlanır, çünkü bu mutlak hakikat ve sözdür, özel olarak *Hıristiyan dinin temelinde* yer alır.

Felsefi söylemin tüm zorlukları mutlağın indirgemeci ön-kavramlarından kaynaklanır; bu ön-kavramlar olmasa mutlak belirsizleşir, bilinemez, anlatılamaz, Doğaya ve Tarihe yabancılaşır, kendini göstermekten ve dile getirmekten aciz kalır. Hıristiyanlık, karanlık, akıldışı, telâffuz edilemez, neye inandığını dahi bilmeyen bir inan adına aklı reddettiğinde

eksiksiz bir karşıtlığa düşer; sanki bu inanın temelini atan Tanrı kendini insanlara hiç vahyetmemiş, kendini ete kemiğe bürünmüş bir Söz olarak hiç göstermemiş gibi.

İçerikleri aynıysa eğer, dinle felsefe arasındaki fark nedir? *Biçimsel* bir fark. Din *temsil* sınırında takılıp kalırken, felsefe *kavram* üzerine eğilir. Tek bir söz ama iki "dil" vardır. *Temsil* zekâyla ilgilidir ama uzaya ve zamana bağlı bir öznellikte kalır, dolayısıyla, içeriği biçimine asla uygun düşmez. Buna karşılık, *kavram* beraberinde kendi içeriğini getirir ve onu üretir. Filozof da, mutlağın mutlak söylemine ulaşmak ve insanları kendi aracılığıyla buna ulaştırmak için kendini kavramın hizmetine adar.

O halde, felsefe, Platon'un dediği gibi bilgi aşkı değil, fiilen hakikat olan bilgidir. *Bilim* adını dolu dolu tek hak eden felsefedir. Başka bir deyişle, felsefe, *mutlak Tinin kendisine sözle atfettiği suret*ten başka bir şey değildir. Sonuç olarak, "sanatın ve dinin birliği" (*Enc*., § 572) diye tanımlanan felsefe, (dinin toplamının kendini sergilediği) sezgi düzeyinden kendi kendinin bilincinde olan düşünceye yükseliştir.

3. Mutlağın mutlak mantığı. – Varlığın, mutlak *Logos*'un bağrındaki özün ve kavramın tüm belirlemelerinin içkin üretimini açık etmekle düşünmeye başlamak mantıklı olur. Dinsel deyimlerle söyleyecek olursak, *Mantık* "Tanrının, dünyanın ve bitimli bir ruhun yaratılışından önceki" halidir; felsefi deyimlerle, "Fikrin (*İdea*) kendi içinde ve kendi için olan bilimidir" (*Enc*., § 17).

Varlık Mantığın son değil ilk sözüdür. Dolaysız belirsizliğindeki varlık *belirsiz hiçlikten ayrılamaz*. Belirginlik *ilişkiyi*, yani *öz* (dinsel anlamda Tanrının üçlü yaşamı) hakkında

kendi üzerinde düşünmeyi gerektirir. Mutlağın *Özne* olduğunu olumlayan Hegel, mutlağın hem kişiliksiz *Töz* olduğunu (Spinoza), hem keyfi kadiri mutlak olduğunu (Descartes), hem de belirlemeler Sistemi olduğunu (Leibniz) reddeder. Mutlağın Yaşamı Kavramda açığa çıkar.

Tanrı *bir* kavram değildir, sözcüğün en dar anlamıyla Kavramın *kendisi*dir (*Logos*, Söz). Kavram öz olan olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır, kendi yoluyla kendi olanın konumudur, yani mutlak *özgürlük*tür, ötekini ortaya atan ve onu kendine döndüren *mutlak kendi kendini belirleme* eylemidir. Dolayısıyla, bizim için, Kavram bitimli olandan koparılmış bitimsiz değil (çünkü bu şekilde sınırlanırsa bitimsiz de bitimli olur), bitimliyi içeren bitimsizdir.

Bu nedenle de, birbirinden ayrılmış öğelerin birbirine karşı geldikleri, alt basamaklara bölündükleri, kendi karşıtlarına dönüştükleri *diyalektik* ("olumsuz akılcılık"), aklın eksiksiz hakikati yansıttığı (*speculum*: ayna) *spekülasyon* ("olumlu akılcılık") değildir. Hegel'e göre, *düşünmek akıl yürütmektir* ve akıl yürütmek iki sözcüğü bir üçüncüsü aracılığıyla telâffuz etmektir. Dolayısıyla, düşüncenin biçimi en üst düzeyde *tasımsal*dır (*syllogistique*). Fakat çok iyi bilinen mantık figürünü geçiyoruz: Aslında, yapılan aracılığın eksiksiz olması için işin içine giren her sözcüğün de birer aracıdan geçmesi gerekir, bu da tasımların üçlü olmasını gerektirir (A-B-C, A-C-B, B-A-C).

4. Mutlak Tinin ekonomisi. – *Mantık*ta *kavramın ve nesnelliğin birliği* diye tanımlanan mutlak Fikirden (*İdea*) öteye gidilmez. (Şeması Mantık, Doğa ve Tin olan) eksiksiz sistemdeyse Fikir kendi olmaktan çıkar, ötekine yabancıla-

şır ve kendine Tin olarak geri döner. O halde, Doğanın felsefesi "öteki içindeki Fikrin bilimi" (*Enc.*, § 17), Tinin felsefesi de "ötekinden kendine dönen Fikrin bilimi" olmalıdır.

Bu yapılandırmanın anahtarı dinsel niteliktedir: Baba Oğlunu kendi ötekisi olarak alır ve yine Oğlunu kendi içine Tinin barıştırıcı hareketiyle alır. Yaratılmış olan dünyamız, uzaydaki yabancılaşması *Doğa* olan, zamandaki yabancılaşması *Tarih* olan Fikrin konum dışına atılması hareketinin sonucudur. Mutlak Fikir kendini *Logos* olarak düşünür, yabancılaşır ve nihayet *Tin* olarak tekâmül eder. Mutlak Tin, kendi içinde, hep önceden *ebediyen barışıktır*. Fakat mutlak Tin Doğaya ve Tarihe göre ele alındığında, içkin hareketini oluşturan biçimleri ve figürleri canlandırarak kendi kendinin arayışı içersindedir. Bu gerilim bizim insani maceramız ve işlerimiz için bir yer açar. Fakat Tarihin kendi mecrasında akması gerekirken, felsefe hep önceden mümkündür, çünkü ebediyen hakikat olan *Tinin Fikrini* kavrar.

İnsan bilincinin yolu (tarihsel veya mantıki değil) *olgusal* bir betimlemenin konusudur. Bilinç, birbiri ardınca sıralanan, *emin olduğu* ama asla aradığı hakikatle eşit olmayan şeylerden geçerken, aslında, birbiri ardınca sıralanan *figürler*den (önce benimsediği, sonra terk edip aştığı *tipik*, özel biçimler) geçer. Bilincin yürüdüğü yol diyalektiktir, kuşkulu ve umutsuzdur, bu yoldaki aracılık ve uzlaşma sürekli hataya neden olur.

Ünlü *efendiyle köle diyalektiği* bu süreci çok iyi gösterir. *Arzulu* bir varlık olan insan kendini tanıtmak ve kendi bilincine erişmek için bir başkasından geçmek zorundadır. Her birey aynı şeyi istediğinden, bu süreç ölümüne bir mücadeleyle devam eder; kazanan, en büyük riski göze alandır,

kaybedense yaşamını bir hayvan gibi sürdürmeyi yeğleyendir. Fakat bir sömürgen haline gelen efendi tarafından çalışmaya zorlanan köle, sonunda, söze ve doğanın efendiliğine ulaşacak ve efendinin yerini alacaktır.

Hıristiyan vahyi bu düzeni ters yüz eder. Bu kez *mutlak hakikat* insanlara vahyedilir, ama vahiyle ilgili *emin olma hali* hataya yol açar. Bu durumda, sonsuzluğa ulaşma isteğiyle dolaysızlıkla olan bağları arasında kalan "mutsuz bilincin" acılarına tanık oluruz. Hakikatle emin olma halinin kesişmesi için, bilincin kavramlaştırmayla sezginin bir oldukları *mutlak bilgi*ye erişmesi gerekir. Sayısız polemiğe yol açan bu son figür, menzili ahiret bilgisi olan saf mutluluk görüsünün bir taklididir.

5. Tinin tarihsel olma hali. – Bu öğreti, bizim için Tinin kendine dönme yeri olan Tarih Felsefesinin temelini atmayı sağlar.

Söz konusu Tarih, tarihçilerin ilgilendikleri ve geçmişi inceleyen tarih değildir. Olayların peşine takılan bir düşüncenin (gri bir fon üzerine yine gri renklerle çizdiği) bir tablo da değildir (öyle olsaydı, Minerva'nın –Athena– baykuşunun yalnızca günbatımında uçmaya başladığını söylerdik). Tarihin "anlamını" onun mecrasına dalarak çıkaramayız, çünkü Tarih, insanın amaçlarına ulaşmak uğruna giriştiği eylemin zembereklerini oluşturan büyük tutkulardan yararlanır – bu da "aklın hilesi"dir.

Filozofa göre evrensel Tarih "aklın kendini göstermesi"nden başka bir şey değildir. Bu nedenle de, somut tarihsel dokuyu biçimlendirme gerekliliğine dolanan Özgürlüğün Tarihidir. Evrensel Tarih bir mahkemedir, çünkü tinin

gerçekleştirdiği her özel şey Tinin mütekâmil bütünü tarafından yargılanmalıdır (bundan dünyanın tarihsel akışının sonlu olduğu anlamı asla çıkarılamaz).

Evrenselliği içerisinde ele alınan *akıl*, görevi hukukun temeli olarak *özgürlüğü gerçekleştirmek* olan devlete geçiş yapacaktır. Var olan tüm tarihsel devletler –eğer gerçek birer devletlerse– iradenin keyfiliğiyle değil (Rousseau) az veya çok bu kendi içindeki akılcılıkla ilgilidir. Özgürlük, öznenin iradesinin görev için görevi aradığı (Kant) ve "nesnel ahlâklılığın" anahtarı haline geldiği (bu, "yaşayan İyilik olarak özgürlük Fikri"dir) "öznel ahlâklılık" küresinin dışına taşar. Devlet, tekilin (kişiler), özelin (ihtiyaçlar sistemiyle birlikte sivil toplum) ve evrenselin (yasa) uzlaşmalarını sağlayarak dini "gerçekleştirir" – bunu kiliseler becerememiştir. Bu nitelikleriyle, devlet, bir ahiret bilgisi boyutu kazanır (dinsel deyişle, devlet Tanrının Krallığıdır). Bu koşullarda, Hegelci düşünce, tartışılmaz bir biçimde, son derece bilinirci (*gnostique*) izler taşır.

Bu analiz pek çok tartışmaya yol açmıştır. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin İlkeleri) başlıklı yapıtında, Hegel, "devlet, dünyanın biçimlenmesinde ve örgütlenmesinde gelişen hazır veya güncel ruh olarak tanrısal iradedir" diye belirtir. Dolayısıyla, söz konusu olan, söylendiği gibi, Prusya devletinin mutlaklaştırılması değildir. Hegel'e göre yalnızca dünya devleti gerçekten devlettir. Tarihimizin somut akışında devlet yalnızca verili bir anda, verili bir halkın bağrında ete kemiği bürünebilir. Tıpkı Ruh gibi devlet de hem buradadır hem de değildir ("Zaman içinde üretilmiş olsa da, Anayasa yaratılmamıştır," der Hegel). Monarşinin (hükümdarın tekilliği), aristokrasi-

nin (yönetimin özel oluşu) ve demokrasinin (yasanın evrenselliği) ilkelerini uzlaştıran rejim devletin akılcılığının gereğine en iyi şekilde yanıt veriyorsa, böyle bir tarihsel gerçekleşmeye tekâbül etmesi gerekir. Bizim insanlık tarihimizde, akla çokça zarar verecek ölçüde en büyük alanı işgal etme eğiliminde olan çoğunlukla ihtiyaçlar sistemidir (yani *ekonomi*).

III. Kierkegaard (1813-1855)

Paraca yükünü tutmuş ama suçluluk duygusu altında ezilen (Tanrıya lanet etmiş, hizmetçisini ikinci eş olarak almış ve çok sayıda çocuğunun ölümünü görmüştü) bir başlık yapımcısının oğlu olan Kierkegaard dinsel anlamda dramatik bir atmosferde büyümüştü. Annesinin ölümü ve Régine Olsen'le yaptığı nişanın bozulması, onun yaşamla spekülatif düşünce arasındaki mesafeyi ölçmeye yönelmesine katkıda bulunmuştur.

İnsanın mutlakla ilişkisini alt üst edip var olan özne için yeni bir statü öneren Kierkegaard, Hegelci düşüncenin mükemmel bir karşıtlığıdır. Yüz seksen derecelik bu dönüş, tanrıtanımaz olsun veya olmasın, (özellikle Jaspers, Heidegger, Sartre, Marcel gibi) bir dizi filozof üzerinde müthiş yankılara yol açacaktı.

1. Mutlak hedef. – Niçin felsefe yapmalı? Bilmek için. Peki ama niçin bilmeli? *Felsefi Kırıntılar Üzerine Post-Scriptum* başlıklı çalışmasında, Kierkegaard, ölen oğlunun kurtuluşu için endişe duyan mezarlıktaki yaşlı bir adamın umut-

suzluğuna tanıklık ettiğini anlatır. Olasılıkla, şu "aynı zamanda dama yapmak isteyen bir tür bilgeliğin" hevesine kapılmış olan oğul esası unutmuştu: *varoluşu* ve *iç dünyayı.*

Felsefe yaşatan ve kurtaran bir hakikati, benim önemsediğim yegâne hakikati verebilir mi? Bu ilgi sonsuzdur çünkü insan *göreceli olarak* göreceli amaçlarla ilgili olmak zorundaysa, *mutlak bir şekilde* mutlak amaçla (saf mutluluk) ilgili olmak zorundadır.

Elbette ki, bu noktada Sokrates'in hayranlık uyandıran tarzı vardır. Ama aktaracak hiçbir bilgisi olmadığından, Sokrates'in elinden öğrencisine içindeki hakikati doğurması için ebelik etmekten başka bir şey gelmiyordu.

Sokrates'in bağlamında rastlaşmanın *tarihsel anının* hiçbir önemi yoktur, çünkü hakikat zaten hep buradadır. Ama, Hıristiyanlığın vahyettiği gibi, Ebedi olan zamanın içinde ortaya çıktıysa eğer, rastlaşmanın tarihsel anının, tam tersine, belirleyici bir öneme sahip olması gerekir. Kendi içinde var olan bir hakikati keşfedemeyen öğrenci bunu öğretmeninden *almalıdır. Günah*tan dolayı bir olmayan-varlık haline dönüştüğünden –Tanrıyı reddeden özgürlüğün intihar eylemi–, öğrenci öncelikle *yeniden doğmalı, yeniden yaratılmalı*dır. Bu işlemi yalnızca bir tanrı, bir *kurtarıcı* yapabilir, Sokrates değil.

Ama böylesi bir hakikat kendini bir bilgi gibi sunamaz. Tarihsel tanıklıklardan geçmesi onu nesnel olarak *yaklaşık* kılar. Ve ona erişmek için *inanç sıçraması* yapmalıdır.

Mutlak bir bilgi yoktur. Tanımsal olarak düşünce, düşünceyle varlığı birbirinden kökten ayıran varoluşu kapsamaktan acizdir. Düşünürün var olandan farklı olmaması gerekirken, baksanıza, sistemin tarihsel ve küresel düşünürü Hegel koleradan ölüvermiştir! Bu zıtlık *gülünç*tür. Üstelik,

başlangıçtaki ön kabullerin nihayet ortaya atılabilmeleri için sistemin tamamlanmış olması gerekirken, henüz tamamlanmamıştır... Bir sonu olmayan sistemin bir başlangıcı da olamaz. O sözde sistem mevcut bile değildir!

2. Hakikatin kazanılması. – Hakikatin *nesnel* olması gerektiği fikri artık ortak bir anlayıştır. Ama söylem nesnel olabilse de, onu elinde tutan birey nesnel değildir. Hakikatin oluşsal *paradoksu* tam da bu hakikatin *emin olma* arayışında öznellikle girdiği ilişkidir. Hakikatin öznel olması, bana kılavuzluk etmesi ve beni yaşatması için kazanılması gerekir. Dolayısıyla, gerçeğin ölçüsü söylenmiş *olan*da değil, söyleme *tarzın*da yatar.

Hegel olabilecek tek yansımanın söylemin kendi üzerindeki yansıması olduğunu sanmıştı, ama bu arada nesnel söylemin bireylerin kendi aralarında iletişim kurmalarına engel olduğunu bilememişti. Bu kusuru düzeltmek için *söylenmiş olan* ile *bunu söyleyen arasında bir ilişki* kurmak gerekir. Bu, *çift yansıma* ilkesidir, sahip olmayı sağlayan *dolaylı iletişim*in anahtarıdır. Sokrates de, İsa da bu şekilde hareket etmişlerdi. Demek ki, filozof, yalnızca *neyin ne olduğunu* değil, *kendisinin de ne/kim* olduğunu sergilemek için söylemine *estetik bir biçim* kazandırmalıdır. Filozofun tarzı spekülatif bir düşünürün tarzı olmaktan çıkarak bir *sanatçının* tarzı olur.

3. Varoluşun aşamaları. – Varoluş bir sistem oluşturmaz, ama mutlak var olanın ilişkilerine göre farklı *tipik tarzlar* benimseyebilir.

Estetik aşamada, ebedi olanı anın içerisinde algılayabiliriz ama orada takılıp kalırız, hiçbir süreklilik olmaksızın,

her seferinde tüm olasılıkları çıkarsamak ve bunların tadına bakmak için bir andan diğerine geçeriz.

O halde, baştan çıkarma en üstün sanattır. Yazgıya oynarız, aşka oynarız, deneyimler yaşarız, ama bu varoluş yalnızca olabilecek bir varoluştur, başkalarıyla ilişkilerdir, sahte ilişkilerdir.

Olasılığı hakikatin üzerine yerleştirdiğinden, felsefe, estetiği aşamaz. Bu açmazdan kurtulmak için Sokrates'in izinden gitmeli, zevk alma iddiasıyla elde edilen sürekli doyumsuzluk arasındaki karşıtlığı gün yüzüne çıkaran *alaycılığı* uygulamalıyız.

Ahlâki aşamada, birey, kendi varoluşu için duyduğu tutkulu ilgiyi olumlar ve seçenekleri ciddiye alabilecek hale gelir. Burada hakikat olasılığın üzerinde yer alır.

"Olasılığın yumuşak ve tatlı kurabiyesiyle" beslenen bu nişanlanma düşkününün karşısına, bir av hayvanı gibi yakalamadığı ama kendisine bir armağan olarak sunulmuş bir kadın için aşkını muhafaza etme iradesine sahip olan evlilik kahramanı çıkar. Evlilik aşkın yok olması değil biçim değiştirmesidir, çünkü özgürlüğü, doğa yasalarını ve yaratıcının gizli iradesini birbiriyle benzeştirir.

Birey, yine de, gerçek benliğiyle ideal benliği arasında bölünmüş kalır. Erdem mutsuzluğa engel olmaz (Kutsal Kitap'taki Eyüp meseli). Bu kez, kopuş işlemi, zamanla ebediyet arasındaki sonsuz aralık üzerinde bulunan *mizah*la yapılır ve alaycılıkta bulunmayan gizli bir acıyı, bir duygudaşlığı içinde barındırır.

Nihayet, *dinsel* aşamada, aşkınlığıyla içkin varoluşu besleyen Ötekinin hakikati için inananın duyduğu sonsuz ilgi ortaya çıkar.

Bu durum bir rezalete neden olabilir: Tanrı İbrahim'den oğlu İshak'ı kurban etmesini isterken, aslında, öldürmeyi yasaklayan ahlâka karşı çıkar. İbrahim bununla ilgili sıkıntısını sergilerse de sonsuz rıza hareketini tamamlayarak bu iradeye itaat eder. Ve son anda Tanrı kurbandan vazgeçer: İshak kurtulmuştur, çünkü İbrahim saçma olana inanmıştır.

İbrahim, kurtuluşunu *korku*da ve *titreyiş*te arayan inanın kahramanıdır. Agamemnon ise yalnızca *trajik* bir kahramandır, çünkü İphigenia'nın kurban edilmesiyle ortaya çıkan dram bireyle yasa arasındaki ihtilâftır yalnızca ve yasaya itaat etmek gerekir.

Dindar insana göre iç dünya dış dünyadan üstün hale gelir. İşte, bu nedenle de, *İnanın Şövalyesi* sıradan bir adama, karısının hazırladığı lezzetli yemekleri düşünen iyi bir burjuvaya benzer. Çünkü, tıpkı estetikte olduğu gibi, dolaysızlığı bulmuştur, ama bu *sonraki bir dolaysızlık*tır.

VI. Bölüm

KENDİ DIŞINA ÇIKAN FELSEFE

I. Yeni mutlaklar

Felsefenin hem en üst noktası hem de engeli olan Hegel'in ardından hiçbir şey eskisi gibi olamayacaktır. Fakat içinde bulunduğu haliyle felsefeyi alt üst etmeden Hegelci düşünceyi reddetmek veya ters yüz etmek mümkün müdür? Felsefe biçimle içerik arasında gerekli bir ilişki kurulmasını isterken, şimdi ortaya çıkacak olan öğretiler kaçınılmaz bir şekilde felsefeyi sorgulayacaklardır.

Feuerbach (1804-1872) bu konuda ilk sırada yer alan bir tanıktır. Hegel'in, *din*in biçiminin insanla Tanrıyı birbirine içtenlikle bağladığını göstermiş olduğunu kabul eder. Klasik tanrıtanımazlığın, safdillikle sandığı gibi, Tanrının bir *hiç* olduğunu ilan ederek ve dini ortadan kaldırarak insanın ilerlemesini sağlaması artık mümkün değildir. Ancak, Hegel'in Tanrı ve mutlak Tin lehine yaptığını Feuerbach da Hegelci düşünceyi ters yüz ederek –yani ayakları üzerine dikerek– insanın lehine çevireceğini öne sürer (*Hıristiyanlığın Özü*).

Tanrıyı ilk sıraya ve yaratılmış Doğayı ikinci sıraya koymaktansa, Doğadan yola çıkarak Tanrının üretilmesini anlamak gerekir. Burada bir aykırılık vardır; Tanrı insanı hiçten yaratmış olsa da, insan aynı şekilde Tanrıyı hiçten var edemez. Temel alınan Doğa yalnızca elindeolanı verebileceğinden, Doğanın tanrısal bir boyuta, Tanrının bir tür hammaddesine sahip olduğu varsayılmalıdır. Bu hammaddeyi nerede bulabiliriz? Bitimli ve sınırlı bireysel insanda değil, bitimsiz ve sınırsız insan *türünde*. O zaman, sonsuzluğa ulaşma arzusunun, gerçekte, arzunun sonsuzluğuna tekâbül ettiğini ve sonsuzluk bilincinin sadece insani bilincin sonsuzluk bilinci olduğunu anlarız.

Eksiksiz süreç üç evreden oluşur. Birinci evrede, insan kendi (tanrısal) özünü içinden çıkarır ve onu bir mutlak nesne, yani Tanrı olarak yükseltir. İkinci evrede, insan kendi nesnesinin nesnesi haline gelir, ona bir tapım adar ve onda tüm doyumlarını arar. Üçüncü evrede, *eleştiri* sayesinde, yabancılaştırdığı kendi özünü geri kazanır, söylemin tanrısal ve tapımın hakikatinin kültür –yani gerçek dinin insan dini– olduğunu keşfeder.

Şimdi, iyice düzenlenmiş Kültür öğretisinin çekirdeği böylece ortaya çıkar: Dünyada var olan her şey insanın ürünüdür ve son tahlilde Doğaya gönderme yapar. Artık Tanrıyı inkâr etmeye ve dini reddetmeye gerek yoktur, bu ikisinin *anlamını* araştırırız ve bu anlamı *yorumlamak* insanı yeniden bulmak için yeterlidir. *Kültür, dinin biçimini koruyarak onun yerini alır.*

Aynı hamleyle ters yüz edilen felsefe de "kılık değiştirmiş bir ilâhiyat" olmaktan çıkar. Felsefenin eleştirel işlevi onu tanrıtanımazlık haline getirirken, insanı olumlaması felse-

feyi hümanizme dönüştürür. Hakikat artık Tanrının değil insanın elinde olunca, diyalog akılcı düşüncenin kaynağı, uyumsa hakikatin ölçütü olur; insan türünün birliği hakikatin nihai ölçütüdür. Doğa bilimleriyle birleşen felsefe "felsefi olmayan özüne" dönecektir. Felsefe "gerçekleştirilmiştir" der Feuerbach.

Marx'ın da belirttiği gibi, bu öğreti bizi klasik doğacılığın dışına çıkarmaz. Hegelci Mantık-Doğa-Tin sekansı ters yüz edilince Doğa-Mantıkhaline dönüşür, bu da, geçerken, *Tarihi ıskalar*. Marx tam da bu nedenle Feuerbach'ı kıyasıya eleştirir ve şu cüretkâr saptamayı yapar: İnsanın doğal bir özü varsa eğer, o halde, emeğin ürettiği *tarihsel* bir varlık değildir. Tasavvurun eleştirisi bir anda tasavvur aşamasında kalır ve felsefe *pratik*te gerçekleşmeyi beklemeye devam eder.

Comte (1798-1857) eleştiri üzerinde ısrar etmez ama işlevi *İnsanlığın* tüm boyutlarıyla *tedrici kurumlaşması* olan bir *sistem* geliştirir. Tıpkı Feuerbach gibi, Comte da, saf ve basit inkârcıları reddeder ama, mutlağın *göreceli olanın toplamı* olduğunu görmeksizin, Tanrının yerine tüm diğer mutlakları koyan tanrıtanımazlığın şu "tutarsız ilâhiyatçılarını" daha şiddetli eleştirir. Comte'a göre, din –tıpkı felsefe gibi– bir insan ürünüyse, onu, insan zihninin geçirdiği her değişim aşamasındaki haliyle anlamak gerekir.

İlksel *ilâhiyatçı* haliyle insan zihni, çözülemeyen *niçin* sorularına yanıt bulmak için düşsel/sanal varlıklara başvurur. *Metafizik* haliyleyse, insan, tinlerin yerine, her şeyi kapsayan Doğaya bağlı soyutlamalar ("kümeler") koyar. Nihayet, *pozitif* haliyle, *mutlağı* değil *ilişkileri*, *sebepleri* değil *yasaları* arar ve yalnızca *nasıl* sorusu üzerine yoğunlaşır.

Her şey önceden var olduğuna ve alttaki üsttekini (yaşamsal olan toplumsal olanı, biyoloji sosyolojiyi) taşıdığına göre, *varoluş koşullarını* arayan –ayrıksı bir biçimde nesne üzerine, yani dünya üzerine odaklanan– *nesnel sentezi* yapmaya kalkışmak meşru bir şeydir. Eğer *her şeyi* kendi varoluş koşullarına *indirgeme* iddiasını güdersek, böylesi bir girişim totaliter bir hale geleceğinden, *öznel* olacak bir başka sentez yapmamız gerekecektir. Dolayısıyla, pozitivizm her türden *bilimselciliği* reddeder.

Mutlak ilişki demek olduğuna göre, insan da toplumsal bir varlık olduğuna göre, aradığımız olsa olsa insanlıktır (Comte buna *Büyük-Varlık* adını verir). İnsanlık, arzu edilebilir, bilinebilir ve gerçekleştirilebilir her şeyin öznel sentezinin çevresinde işlediği merkezdir. Büyük-Varlık bilinçtir ama kişi değildir; özneldir ama özne değildir. Geçmişteki, hali hazırdaki ve gelecekteki tüm varlıkların bileşimi olan Büyük-Varlık tüm tapınıcılardan oluşur. Büyük-Varlık, birbirleriyle hep daha çok benzeşen varlıklardan oluşan ve hep daha kesintisiz olan bir bütün meydana getirir. Büyük-Varlık toplumun görevidir.

Geçici bir ara bağlantı olan felsefi söylem yerini Büyük-Varlığa bırakmalıdır. Toplumsal insan bilgisi ve "zihinsel yenilenme" görevi (temeli Comte tarafından atılan) *sosyolojiye* ait olmalıdır. Ama sosyoloji temel bilimlerin sonuncusu değildir: Biyolojiyle ahlâk bilgisi arasına yerleşerek *antropolojiyi* biçimlendirir. Antropoloji bilimi yeterli olgunluğa geldiğinde uyumu gerçekleştirmek üzere davranışları düzenleyebiliriz. Böylece, bitkilere, hayvanlara ve doğal ortama kadar uzanan bir tür kozmik kardeşliğe erişebiliriz. *Sosyokrasi biyokrasinin* koşulu olacaktır.

Demek ki, pozitivizm zorunlu olarak bir siyasete ve dine açılır. Toplam toplumsal varlığın tanrısallığı tükenmez bir kutsallık deposu olduğuna göre, İnsanlığın nitelikleri birer tapım nesnesi gibi yüceltilebilecektir.

Pozitivist tapımın kimi ölçü dışı veçheleri bunun özünü görmemize engel olmamalı: Bu öz de İnsanlığın tüm boyutlarıyla ilerlemesidir. Felsefe *dogmaya*, siyaset *rejime*, din Kent *tapımına* tekâbül eder. İnsanlık dolaysız olarak verilmediğine ama belirsiz bir şekilde ileriye ertelendiğine göre, Doğa, tinlerin gelişme (zihnin üç hali) yasasını izleyen Tarihe de bir yer ayırır. Bu da (hakikatin erken hali olarak) *ütopyaya* ve (bir anlam vermeye yarayan) *varlık-görevine* belli bir rol yükler. Fakat tarihsel olan hiçbir düzensizliğe yol açmaz: *İlerleme düzenin* gelişmesinden başka bir şey değildir. Comte bu iki sözcüğü benimser, sistem tamamlanmıştır.

Stirner (1806-1856) birbiri ardınca sıralanan ve ona göre dinin çeşitli biçim değiştirmelerinden ibaret kalan tüm bu yeniden düzenlemelerden tamamen uzak kalır. İnsanlar Tanrıdan kurtulmak isterken, onun yerini almaktan öteye gidemeyen İnsanlığın, Devletin, Hukukun, Toplumun, Emeğin, Kitlenin boyunduruğuna girerler. Süreç yapısaldır: "Tanrı" sözcüğünü kaldırınca geriye şey kalır. Kutsamanın ruhu, insanın bir fikre (*İdea*) kendini adamasıdır. Bu aşağılayıcı adanmışlık insanı kendi olmaktan, yani var olan birey, tekil, *Biricik*, tek gerçek insanolmaktan alıkoyar. Yabancılaşmayı ortadan kaldırdığımızı sanırken onun yerini değiştiririz, üstelik ödül olarak özgürlüğü kazandığımız yanılgısına düşeriz. Herkes bir yerlere iliştirilmiştir; Feuerbach gibi, özgürlükçüler de, hümanistler de, sosyalist-

ler veya komünistler de: "Tanrıtanımazlarımız dindar insanlardır" (*Biricik ve Mülkiyeti*).

Bu mantık acımasız bir katılıktadır: İnsan (veya başka bir şey) olmak *ben olma*ya terstir; ikisinden biri fazladır. Ben eğer *ben* değilsem, ben olan, her kim olursa olsun, bir Başkasıdır. O halde, *gücüm yettiğince kendi kendime sahip olmalıyım*. Benim kudretim bana aittir: O halde, herkes olanakları elverdiğince –eşitsizlerin, bencil Biriciklerin, karşılaştırılamazların üstün eşitliğince– kendi kudretine sahiptir. Özgürlük bile fazladır, çünkü antihümanist nihilizme geçiş sırasında, özgürlük "kurtarılma" arzusunu gizler. Her şeyden kurtulmuş olmak demek, içimizdeki her şeyi boşaltmak demektir, buna bize hoş gelen şeyler de dahildir. Bu, eşitlikçi evrensel "koyu yoksulluk" arayışındaki başkaldırmış kölelerin düşüncesidir. Bana yabancı ve kutsallık içeren herhangi bir şey var olduğu sürece, ben yaratamam.

Kendimi hangi temele oturtmalıyım? Elbette ki *hiçlik* temeline. Ben tıpkı kendi kendinin sebebi olan Tanrı gibiyim, *her şeyi içinden çekip çıkardığım hiçliğim*. Dünyanın geri kalanıyla birlikte içine karıştığım kaostan farklı hale gelerek ortaya çıkarım. Ben kendi öz türümdenim, kuralsızım, yasasızım, modelsizim. Yaşamımda ne ödev, ne umut, ne de endişe vardır. Kurban edilme tarihine ters zevk alma tarihi işte böyle başlar. Sahip olmak veya sahip olunmak, başkasına hizmet etmek veya kendine hizmet etmek; işte bütün mesele bu. Birey, biricik bir Sen'in karşısındaki biricik yüzdür; halkı, partiyi, devleti reddeder. Toplumun aşağıladığı iki bencillik arasında bir ilişki kurabilecek olan yalnızca *çağrışım*dır. Aşk benim mülkiyetimdedir: İşte bu nedenle severim, aşk nesneme bir borcum yoktur, onun da bana bir borcu yoktur. Dü-

şünme yetisi de bana aittir: Söz, benim hakikatimde, "et ve kemik olarak" ben olan tümcedesöner. Demek ki, hakikatin son sözcüğü, herhangi bir sözcük olmadığıdır: Bu yokluk son şaşkınlıktır, sevinçle attığım "vay be!" çığlığıdır.

Stirner'in düşüncesi –kendini göstermekte olan anarşistler dahil– başka hiç kimsenin yeniden ele alamayacağı, benimseyemeyeceği kadar özgündür, çünkü her türden bağımlılığı imkânsız kılar. Marx onu şiddetle eleştirecektir, ama Stirner yanıtını bu eleştiriyi beklemeden verir. Stirner felsefesinin olumlu bir uzantısı Nietzsche'nin Tanrı-İnsan fikrinde aranabilir.

II. Marx (1818-1883)

Özgürlükçü Protestanlığı seçmiş bir Yahudi ailesinden gelen Marx, gerçekleştirilmesi olanaksız bir üniversite kariyerinden çabucak vazgeçmiş, gazetelerde ve dergilerde çalışmış, siyasi hareketlerdeki dalgalanmalara uyarak sıkça yer değiştirmiş, nihayet Engels'in maddi desteğiyle İngiltere'ye yerleşmiştir. Birinci Komünist Enternasyonal'in kurulmasına katılmıştır (1864).

1. Felsefenin sorunu. – Bir okul yaratan Marx'ın ilk özgünlüğü, *felsefenin artık felsefi nitelikte bir sorun olmadığını* ileri sürmesidir.

Yeni bir felsefe değil, *yeni bir felsefe yapma tarzı* geliştirdiğini ilan ettikten sonra, Marx, felsefi söylem sanki yerini başka bir şeye terk etmiş gibi, kendini tümüyle ekonomik, toplumsal, tarihsel ve siyasi sorunlara adamıştır.

Bu koşullarda Marx'ı bir filozof gibi okuyabilir miyiz? Hatta onu "okumak" gerekir mi? Tartışmaları somut mücadeleler zemininde yürütmek daha isabetli olmaz mı? Peki ama Marx, felsefesi "Marksizm" (daha iyisi Marksist düşünce) olan bir filozof değilse, kimdir? Bir iktisatçı mı? Bir devrimci mi? Bir ahlâkçı mı? Bir ütopist mi? Bir tür yalvaç mı? Öte yandan, Marx'ın düşüncesinin kullanılmış olması, onun diğer felsefeler gibi *başarılı* olmuş bir felsefe olduğunu göstermez mi?

Her felsefenin, felsefenin felsefesini içerdiği doğruysa – çünkü düşüncenin hakikat önündeki konumuyla benimsenen söylem yöntemi arasında bir iç bağlantı vardır–, Marx'ın kanaatlerinin anahtarını onun hakikat karşısındaki temel tavrında aramak gerekir, çünkü felsefi olmayanlar dahil tüm gelişmeler, fikirler, kavramlar, tezler olarak kendilerini yansıtabilir. Marx'ın kendisi de *teori* kavramını önermiştir, bu da kullanılan dilin kaydında bir değişiklik olduğunun göstergesidir. Fakat bu durum, Marx'ın felsefeyi "yabancılaşmış bir dil" olarak eleştirdiğini ve böylece geçidi tıkadığını bile bile, sanki hiçbir şey olmamışçasına onun filozoflar topluluğuna dahil edilmesini meşru kılmaz. Dolayısıyla, kendini felsefe gibi sunmayan ve felsefeyi imkânsız kılan bir felsefenin bu paradoksunu sineye çekmek gerekiyor.

2. **İdeolojinin eleştirisi.** – Düşünce dünyamızın manzarası nedir? Hegel "felsefenin ve ilâhiyatın restorasyonunu" başarmıştı (*1844 Elyazmaları*). Feuerbach, Hegel'in felsefesini "ayakları üzerine diktiğini" iddia etmiş, ama bir fikirler sisteminin ters yüz edilmesinin yine bir fikirler sis-

temi ürettiğini unutmuştu (Marx, alaycı bir dille, "suda boğulmamak için yerçekimi *fikrini çürütmek* yetmez, yüzmeyi öğrenmek gerek" diye yazar, *Alman İdeolojisi*, önsöz). O halde, idealizmi gerçek anlamda devirmek istiyorsak, fikirler (*İdea*lar) evreninden çıkıp *hakikat* evrenine yerleşmemiz gerekir. Peki ama "hakikat"ten neyi anlıyoruz? Her şey tam da bu noktada olup bitiyor. Marx'a göre, hakikat artık Fikir (*İdea*) veya mutlak Tin değil, (biçimsel değil "gerçek") Tarihtir; *güçlerarası ilişkiler*le *ve üretim ilişkileri*yle dokunan Tarih.

Bu koşullarda, felsefe, artık insanların tarihin belli bir anındaki "gerçek" yaşamını yansıtan *ideolojik bir ürün*den başka bir şey değildir: "İnsanların varoluşunu belirleyen bilinç değildir, tersine, insanların toplumsal varoluşu onların bilincini belirler."

Öyleyse, Marx'ın söyleminin statüsü nedir? Bu söylemden, belli bir tarihsel temele bağlı ve o tarihsel temelle birlikte yok olmaya mahkûm bir ideoloji de yaratılamaz mı? İdeolojinin eleştirisi de ideolojiktir. Fakat bu karşı çıkış ideoloji öğretisini onayladığından hiçbir yere varamadan dönüp dururuz.

Fikirlerin felsefi *eleştirisi* yerini *kuşkuya* terk edecektir. Kuşkucu davranış her söylemi onu benimseyen kişinin (toplumsal, tarihsel) maddi durumuyla ilişkilendirir. Öz olumsallıktan yoksun kalan fikirler böylece doğdukları *ortam*la ilişkilendirilirler.

3. **Tarihsel emek.** – Bu analiz felsefi tartışmanın tarihsel eylem yönünde yer değiştirmesini gerektirir. Feuerbach üzerine olan ünlü onbirinci tezde de belirtildiği gibi:

"Filozoflar dünyayı farklı tarzlarda *yorumlamak*tan başka bir şey yapmamışlardır, oysa önemli olan dünyayı *dönüştürmek*tir."

Dolayısıyla, ideolojiyi bir yana bırakıp varsayımsal bir gerçek insanı "yeniden bulmak" üzere yabancılaşmayı ortaya atmak yeterli değildir. Temeldeki gerçek durumu kavramadığımız sürece eleştiri sanal bir nitelikte kalır. Din bir yanılsama, halk için bir afyonsa eğer, bunun sebebi *halkın yanılsamaya ihtiyaç duyan bir durumda yaşaması*dır. Yabancılaştıran ne Tanrıdır ne de din; yabancılaştıran belli bir tarihsel hakikattir.

Öyleyse, göğe (Tanrıya) yöneltilen eleştiri yeryüzüne çevrilmelidir. Din "insani özün masalsı gerçekleşmesinden" başka bir şey değildir – *masalsı*dır çünkü "insani bir öz" gerçekten mevcut değildir, var olan yalnızca insanın insanı tarihsel olarak biçimlendirmesidir. Marx doğacı materyalizmin yerine tarihsel materyalizmi koyar.

Nedir insan? Ne akıllı bir hayvan ne de özgür bir hayvandır; insan *çalışan hayvan*dır. Bu da, der Marx, "birinci tarihsel olgudur" (bu olgu şu dört evreden oluşur: Kendi varoluş araçlarını üretebilen doğal varlıkların varoluşu, yeni ihtiyaçların üretimi, aile ve bundan doğan toplumsal ilişkiler).

Hegel, efendiyle kölenin diyalektik aşamalarının bu şekilde ters yüz edilmesinin sorunu çözmediği itirazında bulunur: Aslında, madem ki insan doğal bir hayvandır, o halde, öteden beri *insani* olan bir ortam onu zorlamadığı sürece niçin çalışsın?

Bu şekilde ortaya konulan ve tanımlanan emek temelde zihinsel değil maddidir. Emek (emeğin miktarına göre)

şeylerin *değerinin* kaynağıdır, *doğayı insani* ve *insanı doğal kılmaya* yarar. Tüm insani ilişkiler emekten türer.

Emek yalnızca ihtiyaçların giderilmesiyle sınırlı değildir: Yeni ihtiyaçlar ve yeni üretim araçları üretir; buradan da bu temelleri geri döndürerek, onları bir tür burgu haline getirerek değiştiren yeni toplumsal ilişkiler türer.

Böylece biçimlenen tarihsel figürlerden biri birincil bir öneme sahiptir. Emek, başlangıçtaki değere eklenen bir değer (*artı-değer*) ürettiğine göre, *sermaye*nin oluşumu için bu artı-değerin onu üreten işçinin elinden çekilip alınması yeterlidir. Toplumsal insanın bölünmesini en iyi ifade eden ve tarihsel süreci belirleyici bir rol oynayan iki toplumsal *sınıf* da bu şekilde ortaya çıkar: *Burjuvazi* ve *proletarya.*

Toplumsal bir sınıfı katı bir şekilde tanımlamak kolay olmasa da (temelde, sınıf, üretim ilişkilerindeki ve kendi olma bilincindeki *konumu*yla belirlenen bir insan kümesidir), proletaryanın özelliğini belirtmek gerekir. Proletaryanın önemi, çelişkili bir biçimde, asla erdemlerinden değil uğradığı *zararlar*dan kaynaklanır. Proleter yabancılaşmış insandır, üretim araçlarından mahrumdur, bölünmüş bir emeğe zorlanır, hayvan düzeyine indirgenmiştir: O, kendisine yakıştırılan adın tam anlamıyla, çocuk yapan kişidir (*proles*). Dolayısıyla, dünyanın tüm proleterleri *evrensel olumsuz sınıfı* oluştururlar ve bu özellik proletaryayı, diyalektik ters yüz etmeyle, tek bir role mahkûm eder.

4. Tarih ve tarihin sonu. – Şiddetli mücadelenin zamanı tam da bu noktada kendini gösterir: *Devrim.* Sınıflararası mücadele, kuşkusuz, tarih kadar eskidir. Ama hakim

bir sınıf yerini bir başka hakim sınıfa terk ettiği sürece insanlık "tarihöncesi" döneminden bir türlü çıkamayacaktır. Sınıflararası mücadele insanların sınıflar halinde bölünmelerine son vermediği sürece Tarih dönemine erişilemeyecektir.

İşte, bu nedenle de, proletaryanın vazgeçilmez bir görevi vardır. Proletarya *evrensel* nitelikte olduğu için, kazanacağı zaferle *özel* bölünmelere son verecektir. *Hiçbir şeyi* olmadığından ve olumlu anlamda hiçbir şey olmadığından, proletarya, *üretim araçlarının özel mülkiyetine* son verecektir; bu da yabancılaşmayı kökünden koparacak ve aynı hamleyle toplumu sınıflara bölen kaynağı kurutacaktır.

Sınıfsız ve devletsiz toplum böylece doğacaktır. Hegel'e göre, devlet dini gerçekleştirdiğinden var olamaz; oysa Marx'a göre, devlet bir sınıfın diğeri üzerinde baskı kurma aracıdır yalnızca. Bu geçişi sağlamak üzere, yine de, geçici bir devlet öngörülmelidir –"proletarya diktatörlüğü"– ama bu da baskıyı ortadan kaldırmaz, yalnızca *ters yüz* eder.

Peki, aynı hamleyle *Tarihin sonunu* ilan etmeksizin bu sınıfsız ve devletsiz toplumu nasıl yaratmalı? Bu bilmecemsi *Tarihin sonu* kavramı sayılamayacak kadar çok tartışmaya ve kavgaya sebep olmuştur. "Tanrının her türden Krallığını" dışlayan materyalist bir öğretide Tarihin dışına atılan bir Tarih ne olabilir? Ayrıca, sınıflararası mücadele motoru ortadan kaldırılınca Tarih kendini nasıl sürdürebilir? Marx bu konuda biçimcidir, hedeflediği şey ütopik bir devlet değildir. Dolayısıyla, geriye, Tarihin sonunu, felsefenin –ya da onun yerini dolduran her neyse– birincil sorununu yeniden ele almak kalıyor. Tarih kapanmamış ama sözcüğün her anlamıyla *bitmişse*, bir Tarih *bilim*inden

söz edemeyiz, çünkü Tarihin konusu bilinemeyenin, düşünülemeyenin, mutlak olumsallığın içine saklanacaktır. Başka bir deyişle, proletaryayı ortadan kaldırmak için felsefeyi "gerçekleştirmek" gerekir, çünkü bu gerçekleştirme proletaryanın ortadan kaldırılmasından geçer. Komünizm "tarihin çözülmüş bilmecesidir ve kendini bu çözüm olarak sunar" (*Elyazmaları*, III).

Bu yeterli değildir. Marx'ın haksızlıklara ve insanlıktan çıkmaya karşı bir protestoya giriştiği açıktır. Ama bu protestoyu ne adına yapar? Ve kendini "bir felsefe olarak değil bir bilim olarak sunan bu felsefe"nin amacı nedir? İddia ettiği gibi, kitleleri harekete geçirecek kadar büyük bir gücü var mıdır? Her şey Tarihin ürünüyse bütün bunlar geçerli olur. Bu girişimin ardında ahlâki bir amaç bulunabilir mi? Oysa, ideolojik olduğu savıyla ahlâk reddedilmektedir. O halde, bu hümanist bir görüş müdür? Bunu da ölçebileceğimiz bir insan özü bulunmaz. Uhrevi biçimde eylemi esinleyen Tarihin sonu tam da bu nedenle önemlidir. Ama öyleyse, öne sürülen Marksist öğretide kurtuluş öğretisine, ikame dinine ve binyılcılığa ilişkin kimi öğeler var demektir. Genç Marx, komünizmle birlikte insanla doğanın bir bütün olacağını söylerken, "insanın tamamlanmış doğacılığı ve doğanın tamamlanmış insanlığı"ndan söz etmiş olmasın? (*Elyazmaları*, III).

III. Nietzsche (1844-1900)

Protestan bir rahibin oğlu olan Nietzsche, filoloji alanındaki parlak öğrenciliğinin ardından bir süre Basel'de

filoloji eğitimi vermiştir. Kısa sürede kariyerinden vazgeçerek, hastalığına ve anlaşılamamasına rağmen, çıldırma nöbetleriyle sarsılıncaya dek kendini tutkuyla bağlandığı yapıtına adamıştır.

Zorluklarla, çelişkilerle, aşırılıklarla, şiddetli parlaklıklarla dolu, ama aynı zamanda simgesel ve şiirsel boyutları da olan Nietzsche'nin yapıtı her türden belirgin nitelendirmenin dışında görünür. Yapıtı kimi zaman zorlamayla belli bir amaç doğrultusunda kullanılmış (Nazizm) ama çoğunlukla bir karikatüre indirgenmiştir. Nietzsche yalnız bir adamdır, ama izlediği yolun başında onu etkileyen Wagner'in müziğiyle Schopenhauer'in düşünceleri ihmal edilmemelidir.

Schopenhauer (1788-1860) yalnızca "kötümserliğin" tanınmış bir filozofu değil, aynı zamanda insanlığın soylu yanılsamalarının büyük yıkıcısıdır. *Doğacılık*tan, nihai hakikat olan *hiççiliğ*e (nihilizm) geçişi gerçekleştirir. Felsefesinin izlerine Freud'dan Maupassant'a kadar çok çeşitli yazarlarda rastlarız.

Schopenhauer, kendinde olan şey ve aşkın özne üzerinde duraksamadan, dünyayı *tasvir*e indirgeyerek Kantçı düşüncenin eleştirisini köktencileştirir. Her şeyin temelinde bir *istek*, bir *yaşama-isteği* vardır. Bu istek saf kendiliğindenliktir, evrensel hayatın kör gücüdür, dipsiz, gerekçesiz ve bitimsizdir.

Bu anonim istek, dünyada, uzayın ve zamanın aynasında görülen basit görüntüler olan çok sayıdaki geçici bireysellikler tarafından dile getirilir. Genç kalan yalnızca *tür*dür, çünkü ne doğar ne de ölür. İnsanlık hiçbir şey katma-

dığı gibi hiçbir yere de götürmez, tarihi boşunadır çünkü her şey yinelenir ve hep aynı şeye tekâbül eder. Tin, isteğin tutarsızlıklarından doğan bir yanılsamadır. Aşk da doğanın türün üremesini sağlamak için kullandığı bir yanılsamadır. Sonsuz kere yeniden doğan arzularımız kimi zaman karşılaştıkları direnmelerle doyumsuz kalır, kimi zaman da doyumla yok olur. İşte bu nedenle de "hayat tıpkı bir sarkaç gibi acıyla can sıkıntısı arasında gider gelir".

Düştüğümüz umutsuzluktan dolayı intihar etsek de yalnızca tatmin etmeyen *bir* hayatı yok ederiz, *hayatın kendisini* değil. İyisi mi *arzu*ya saldırarak acıyı kökünden koparalım. Bu "Budist" tanı bizi (insanlığın birliğini hissettiren) *acıma* ahlâkına, (yaşama-isteğini askıya alan) çileci vazgeçişe ve ilgisiz seyre dalışa doğru açımlar.

Schopenhauer'in ulaştığı bu son dönemeç onu Nietzsche'nin ayrıcalıklı hedeflerinden biri yapar.

1. Felsefe ve değer. – Var olan laf kalabalığını biraz daha artırmak için dahi olsa, Nietzsche, filozoflar arasında bir yer sahibi olmaktansa, kendini hemen bir kışkırtıcı, bir saldırgan, bir yıkıcı olarak sunmuştur. Kendine "son filozof" derken, bir mezar kazıcısı görevi üstlenmiştir. Nedir felsefede eleştirdiği? İçinden doğduğu *yaşamı* inkâr etmesi. Nasıl mı inkâr ediyor? Hakikati "görüntüler" adı altında küçülterek ve dünyayı küçümsemesini haklı kılmak için hiçliği bir hakikat putu olarak yücelterek (Platon'un saf tini ve öz İyiliği).

Felsefe, felsefe efsanesinden doğmuş ve kendisine baba olarak varlığa özdeş bir sözün yanılsamasını almıştır. Tüm Batı dünyası tarihinin çıkış noktası olan aklın icadı *hakikat*

önyargısı üzerine oturur. Felsefe yapmak hakikati aramaktır denir. Peki ama *niçin hakikat? "Niçin (iyiliğin ve kötülüğün ötesindeki) hakikat-olmayan değil?"*

Bu çıkış noktasında felsefe çırılçıplak kalır. Hakikatin hakikat-olmayandan daha *geçerli* olduğuna, sözde öz-hakikatin görüntüden daha *geçerli* olduğuna karar vermek, bir olmayan-değer yerine bir değer seçmek demek, *ahlâki* bir seçim yapmak demektir. Bunda şaşılacak bir şey yoktur: İnsanın ürettiği her şeyde ahlâki bir içgüdü keşfederiz. Peki ama her şeyin temelindeki yaşam nasıl olur da kendine karşı dönen ürünleri türetebilir? Yanıt açıktır: Yaşamı böylece inkâr eden yaşam *hastalıklı* bir yaşamdır.

Nietzsche'nin *tasarısı* ve *yöntemi* şu şekilde kendini gösterir: "Varlığın dünyasını *hiçleştirme* yoluyla *filozofları aşmak.*" Bu nasıl olacak? Bir ideale karşı başka bir ideal, bir fikre karşı başka bir fikir, bir akla karşı başka bir akıl önermek söz konusu değildir, çünkü her durumda yanılsama küresinin içerisinde kalırız. Kurgulanmış değerler adına eleştiride bulunan Kant ve Schopenhauer gibi "felsefe işçilerinin" izinden gitmek de söz konusu değildir. Değerleri sözde nesnel olgulardan çıkarsadıklarını sanan "bilginleri" taklit etmek de söz konusu değildir. Bir *yer değişikliği* yapmalı, zemin değiştirmeli, araştırmayı yaşam mücadelelerinin cereyan ettiği yere taşımalıdır. Nietzsche *kuşkuyu*, söylemin gizli çıkış noktalarına, dipteki mağaralara, itiraf edilmemiş ve itiraf edilemeyen *insani, fazlasıyla insani* süreçlere yöneltilen dik bakışı benimser. Farklılığını vurgulamak için kendisini filolog, soybilimci, tarihçi ilan eder. Kullandığı araçlar nitelik bakımından felsefe karşıtıdır. Ama filozof dediğimiz zaten her şeye cüret etmeli,

sonuna kadar sorgulamalıdır, değil mi? Bu da söylemin muğlâklığıdır.

2. Değerlendirmenin soyağacı. – Ahlâki yol bizi biricik koşulsuz olan *yaşama* geri götürür. Değerler üzerinde duraksayacağımıza, bu *değerlerin değeri* hakkında kendimizi sorgulamalı, değerin ardındaki *değerlendirme* işlemini ve değerlendirmenin ardındaki *değerlendirmeciyi* araştırmalıyız.

Geri-duygulanma (*ressentiment*) konusundaki zorlu soruyu ortaya atmak için özgeci (*altruiste*) ahlâkın, (dini unuttuğumuz zaman Hıristiyanlıktan geriye kalan yegâne şey olan) acımanın hakimiyetini görmek yeterlidir. Acımayı bir değer olarak ortaya atan kimdir? Kendini pozitif anlamda ortaya koyamayan ama *kudret isteği* –ki varlığın amacıdır– ortadan kalkmamış olandır. Demek ki, geleceğe duyduğumuz sevgi kisvesi altında aslında ondan duyduğumuz korkuyu maskeleriz. Korkuyu kudretlerarası oyunda yenemeyecek kadar zayıf olan, ama amaçlarına hileyle ulaşan, zayıflıklarını baştan çıkarmak üzere kullanan *tepkiseller*, köleler ve kadınlar tam da böyle davranırlar. Ters yüz etme işlemi, *etkinler*in, efendilerin bilincindeki değerlerin uzlaşmaz çelişkisi içselleştirilinceye kadar sürer: *Güçlü* olan –yani yaşam bakımından *iyi* olan– *kötü* olur.

Dolayısıyla, ahlâk "doğaya karşıt bir ideoloji" olarak sunulur. Fakat ideolojiyi baskın bir sınıfın yaratılması gibi gören Marx'tan farklı olarak, Nietzsche, başat değerleri duygu insanının yaratılması gibi görür. Sonunda ahlâkla zehirlenen insan kendi kendini suçlayacak, dışsal bir suçlu bulacağına kötülüğün sebebini kendinde arayacaktır. *Duygunun yönünün* böylece değiştirilmesi, aslında, ayrıcalıklı

bir hasta olan ama kendini bir hastabakıcıya dönüştüren *rahibin* dehâsının ürünüdür. Çarmıha gerilen İsa'yla en üst noktasına ulaşan *çileci ideal* tam da böyle doğmuştur. Hayat artık suçludur, onu "kurtarmak" için acı çekmek gerekir.

Bu süreç bir yol kazası değildir: İnsanlığın ortaya çıkmasına bağlıdır. Kendilerini oldukları gibi kabul eden diğer hayvanlardan farklı biçimde, insanın *kopma* ve *bellek* yetileri vardır. Kendisi için dünyayı bir gösteri gibi gösterir ve temsil eder. Ötekinin karşısında duygusu geri-duygulanmaya dönüşür. *Tin* içgüdülerin bastırılmasından ve yüceltilmesinden –yani fiziksel kudretsizliğin ruhsal kudrete dönüşmesinden– doğar. *Bilinç* bütün bu bölünmelerin meyvesidir. İnsan bir *hasta*dır, ama *ilgi çekici* bir hastadır. Felsefe *iktidar* ile *kutsallığı* birbirine bağlayarak başat bir rol oynama fırsatını bulmuştur.

3. **Hiççiliğin aşılması.** – Özgeci değerler "sonun başlangıcı"dır. Hıristiyan "hiççilikten" (Tanrı çarmıhın üzerinde ölmüştür) başlayıp kendi ilan ettiği "Tanrının ölümünün" ne anlama geldiğini henüz kavrayamamış modern tanrıtanımazlığa kadar giden kesintisiz bir hareket vardır. Bu tanrıtanımazlık putperest kalır çünkü hâlâ inkâr edilecek *bir şeyi* varsayar. Fakat bu Tanrı bir *hiç* olduğundan, herkes bu boşluğu bir mutlak gibi yüceltir, tıpkı Budistler gibi! "Tanrının ölümü" hakikatin, almamın, tekliğin, her şeyin sonluluğunun sonudur. Bu bir çıkmaz mıdır yoksa yepyeni bir dünya yaratmak için bir şans mı?

Peki ama hiççilik gibi bir hakikatin yükünü kim taşıyabilir? Yaşamaya elveren hatayı ve yalanı niçin yeğlemeyelim? Hiççiliğin gerçekten hakikat olduğunu ama hakika-

tin en üstün değer olmadığını söylemek gerekir. Bu "*şen bilgiye*" sahip olduğumuzda, yaşamı olumlamayı sürdürerek bu hakikatin yükünü taşıyabildiğimizde, uçurumun üzerinde gerili bir ipin üstünde dans edebilir ve "tehlikeli bir biçimde yaşayabiliriz". Sadece putları kırmak yetmez, herkesin içindeki putperesti de yok etmeliyiz. Öğleyin, güneş tepedeyken, gölgeler yok olur, şeyler biçimlerini yitirir. *Görüntüleri kurtaracak* olan yalnızca *derinlikçi* (*perspectiviste*) bir görüdür. Zerdüşt yeni bir Tanrı değil, kendi gölgesinin izinden gidendir. Gölgesini, şeylerin anlamını yaratarak hakikati kurgulamak ve değerlendirmek üzere, *kendini derinlikli kılmak* için kullanır. Takdiretmek yaratmaktır ("İnsan kendini takdir eden hayvandır"). Değerlendirmek bir şeyi kendi kudret isteğine göre ölçmektir.

Felsefe çoğulcu olacaktır: Aynı geçerlilikte olmayan çok sayıda anlam vardır, çünkü bu anlamlar kendilerini olumlayanlara, yaratanlara bağlıdır. Gerçek filozoflar buyururlar ve yasalar koyarlar. Tek Tanrının, çarmıha gerilen Tanrının karşısına Dionysos çıkacaktır; onun için yaşamın haklı gösterilmeye ihtiyacı yoktur, varoluşun geri kazanılmaya ihtiyacı yoktur çünkü suçlu değildir. Dionysos'un tutkusu yaşamın aşırı bereketinden doğar, yoksullaşmasından değil. Hıristiyanlığın aşkın ikamesinin karşısına Dionysos'un aşkın değerlendirmesi konulur.

4. Ebedi geri dönüş. – Nietzsche, "Evrensel çözülmenin ve tamamlanmamışlığın felç edici duygusunun karşısına ebedi geri dönüşü koyuyorum," diye yazar. Hiçbir şey mevcut değildir, her şey oluşur ve oluşan her şey geri döner. Varoluş her an başlar, olasılıkların miktarı sonludur,

her şey zaten önceden vardı. Özdeş olan hep geri geldiğinden, tanrısal irade yoktur ve başlangıcı, ortamı, sonu olmayan dünya kendi kendine yeter. Bir başka deyişle, Ebedi Geri Dönüş *tanrıtanımazlığı gerçekleştirir*. O, dinlerin dinidir. İlkçağ bunu önceden sezinlemişti. Çocuk-Zeus zarları havaya fırlatır ve rastlantı zorunluluk olarak yere düşer. Klasik filozoflar "kötü oyunculardır": Nedensellik, anlam ve sonluluk bulmak isterler.

Ebedi geri dönüş hem bir kural hem de yaşamın olumlanması için bir testtir: Şu an istediğim şey, tüm sonuçlarıyla ve sonsuz kez yinelenecektir. "Şimdi yaşadığın ve yaşamış olduğun hayatı bir kez daha ve sonsuz kez yeniden yaşayacak olsaydın, hayatı yine de sever miydin?" İstediğim şeyi, onun ebedi geri dönüşünü isteyerek istemeliyim – bu da benim bizzat yazgı olmam demektir ("*amor fati*"!). Bu, zamanın geri döndürülemezliğine çelme atmanın ve geçmişin şeytanını çıkarmanın tek yoludur: İstenmiş olan şeyi ben sürekli isteyebilirim.

"Yaşamın" bu biçimde olumlanması bize ek bir yaşam ve zevk verecektir; burjuva, demokrat ve sosyalist olan "son insanın" hayvansı ve zevkçi küçük varoluşuna hapsolmamızın önünü alacaktır.

Bu dersin anlamı nedir? Söz konusu olan hakikatin ve değerlerin *alt üst edilmesi* ya da tuzruhuyla *temizlenmesi* midir? Sonuçta, Nietzsche ahlâka artık ahlâki olmadığı serzenişinde bulunmakta değil midir? Ama tıpkı bir Hıristiyan gibi, üstelik ona karşı çıkarak, ahlâktan da öteye gider: Bir Yaratıcı varsa eğer, ben kendimi İyiliğin ve Kötülüğün ötesinde yaratamam. "Üst-insan" değişim geçirmiş biri (bir *mutant*) değil, oluşumun basit ve geçici bir derecesi olan

kendinin ve insanlığın ötesine, yaratıcı olumlamaya kadar yükselen insandır. "Olduğun hale, yani henüz olmadığın hale gel."

Her türden inanı ve üyeliği reddeden ve hiç kimseye bağlanmamayı gerektiren Nietzscheci düşünceyi benimseyebilir miyiz? Zerdüşt, öğrencilerini terk ederken, onlara, "Benden uzaklaşın, kendinizi Zerdüşt'e karşı savunun," der. Nietzsche kendine "son filozof" der, çünkü "son insandır". Hayatının sonundaki çılgınlık döneminde kendini ölmüş Tanrının ardılı sanıyordu. Sakın bu imkânsız bir tasarının işareti olmasın?

VII. Bölüm

BİLGİLERİN BUNALIMI VE YAŞAM

Felsefe, kabul edilmiş düşüncelerin yeniden sorgulandıkları bu dönemden yara almadan çıkamamıştır.

Tarihle bağlantılı olarak, içinde bulunduğumuz yüzyıla (XX. yüzyıl) Marksist maceralar ve gerçek totalitarizmin büyük örnekleri hakimdir. Belli düşünceleri benimseyen pek çok entelektüel için, felsefe, kaçınılmaz biçimde teorik ve pratik olması gereken "tarih bilimi"yle çelmelenen ideolojik bir üründen başka bir şey değildir. İnsanın insanlığı hakkında soru işaretleri yaratan dramatik olaylarla akılcılığın yaşadığı büyük bunalımın bir arada görüldüğü böylesi bir dünya hali çok sayıda önemli felsefi düşünceyi ortaya çıkarmıştır. Simone Weil, Karl Popper, Raymond Aron gibi kimi düşünürler özgürlük kavramı üzerinde yoğunlaşırken, Horkheimer, Adorno gibileri de bir araç işlevine indirgenen aklın statüsü üzerine eğilirler.

Öte yandan, bilginin tüm cephelerinde hakim bir konum elde etme yolunda ilerleyen pozitif aklın gitgide artan

önemi üzerinde de durmalıyız. Hakikatin tarihe indirgenmesi, bu durumda, hakikatin doğaya indirgenmesiyle çelmelenmektedir.

Elbette ki, felsefe yoluna devam etmektedir; ama bunu, canlı hayatın, kaynak ve koşul olduğu için pozitif bilimlerin darbesini yemeyen hayatın haklarını yeniden kurgulamak üzere gösterdiği zorlu bir gayret pahasına yapmaktadır.

Güçlü bir "her şeyden vazgeçme" eğilimiyle içten ve yeni tipteki bilgilerle dıştan kemirilen felsefenin de derin bir bunalıma girdiği küçümsenmeyecek bir olgudur.

I. Hayatı düşünmek

Maine de Biran (1766-1824) bu noktada önemli bir referanstır. "İlkel olgu"yu ararken, nesnel bir montajdan yola çıkarak insanın hem özne hem de bilinç olarak oluşturulmasının imkânsız olduğunu görür. De Biran'a göre, çözüm, özne felsefesinin beden felsefesine dökülmesinde yatar.

Aslında, *gayret* deneyimi kendimi ete kemiğe bürünmüş özne olarak algılamamı sağlar, çünkü iradem bedenimin direnciyle karşılaşır ve onu aşar. *Ben hissediyorum* önermesinde, ilk sözcük "hissetmek" değil, duyuların edilgenliğine indirgenemeyen temel bir eylemi ifade eden "ben"dir. O zaman, herkes, kendi "içsel anlamında", kendini tekil bir varlık olarak, organik-üstü (*hyperorganique*) tinsel bir güç olarak, "yaşayan sebep" olarak keşfeder. Özgürlüğüm, eylemimin veya eyleme geçme kudretimin duygusundan

başka bir şey değildir. İrade ile öz bedenin ilkel düalizmi, her öznenin kendi kişisel varoluşunu ve başkalarıyla iletişime girme yetisini aynı anda algılamasını sağlar.

Henri Bergson (1859-1941), yapıtının tümünü merkezde yer alan şu sezgiden yola çıkarak geliştirmiştir: Kendimde algıladığım ve her şeyden önce *süre* olarak belirlenen yaşamımın sezgisi.

1. Sezgi ve yaşam. – Bergson'un sözünü ettiği yaşam ne biyologların bildikleri, ne de "bilimsel" psikologların ilgilendikleri yaşamdır; kaldı ki, biyologlar gibi psikologlar da her şeyi bilginin zorunlu koşulu olarak görülen şu nesnelci tipteki akılcılık putu uğruna kurban eder. Bu yaklaşım, yaşamdan doğmuş bir yetenek olan ama yaşamdan ayrıldığı için sadece kendine karşı dönebilen *zekâ*nın gereklerine uygun düşer. O halde, biricik gerçek hayat saydığı canlı hayata geçiş yapabilecek olan, yalnızca zekânın algılamasını sağlayan basit eylem, yani *sezgi*dir.

2. Zaman ve süre. – Bilim, zamanı ele alabildiğini, onu kendi parametrelerine ve hesaplarına dahil edebildiğini iddia eder. Oysa, bilim, elde alet-edevat, zamana yaklaşırken, onu *süre* boyutundan koparıp uzaya dönüştürür. Demek ki, bilimin zamanı saatlerdeki zamandır; bu da yaşamın canlı zamanı değil, saatin bir ibresinin kat ettiği mesafedir sadece. Fizikçi, bir cismin düşüşünü hesaplamak için zamanı uzayda yer alan noktalara böler ve ardışık noktaları "eşzamanlı" diye aktarır. Psikolog, duygularımızın ölçülebilir sebeplerle girdikleri ilişkilere başvururken, duygula-

rımızı nicel hale getirdiğini sanır; oysa, duygular yoğunluklarıyla belli özellikler kazanır ve asla karşılaştırılabilir nicelikler olarak ele alınamazlar, çünkü duygular sürenin farklı anlarında ortaya çıkar; süreyse "benliğimiz kendini yaşama salıverince, bilinç durumlarımızın ardışıklığının aldığı biçimdir" (*Bilincin Dolaysız Verileri Üzerine Deneme*).

Kısacası, gerçek yaşamımız yalnızca *nitelikler*den oluşur, oysa bilimsel bilgi yalnızca nicelikleri tanımlayabilir.

3. Yaşam ve bellek. – Bilim adamlarının ve filozofların düşünceleri özdeşlik ve devinimsizlik mantığıyla bulanırken, yaşam kesintisiz bir fışkırma, hep yeni biçimlerin bolluğu içersinde kendini arayan basit bir eylem olarak ortaya çıkar (*Yaratıcı Evrim*).

Yaşamsal atılım maddenin engeliyle karşılaşınca farklı yönlere doğru patlar ve üç büyük çözüm yolu "bulur": Bitkisel içkinlik, (en yüksek noktasına böcekte ulaşan) hayvansal dürtü ve insan zekâsı. Dolayısıyla, insan zekâsı yalnızca bir yaşam aracıdır; (*sapiens*/bilen olmaktan önce *faber*/yapan olan) insanın dünyaya hakim olmasını ve onu kullanmasını sağlayan bir araçtır.

Peki, hareketli bir oluşum akıntısında bilinç durumlarımızın sürekliliğini nasıl sağlayabiliriz? Süre bilincini yaşam sezgisine dönüştüren *bellek* tam da bu noktada devreye girer. Sözünü ettiğimiz bellek, hali hazırda gerçekleşen ve geçmişe gönderme yapmayan alışkanlıklarda olduğu gibi, yinelemeden doğan "izler"le ilgili değildir.

Bellek, yaşamın "yaratıcı özgürlük" olarak ortaya çıktığı yaşamsal atılımın ipucunu bulmamıza yarar. Bu nedenle de, karar verme, derin benliğin yaşamından ayrılan olgun

bir meyve gibi ortaya çıkar. (Eylemin tamamlandığı anda tamamlanmış olduğunu, yani gerekli olduğunu iddia eden) gerekircilik ve (eylem tamamlanmadan önce her türden başka seçeneklerin mümkün olduğunu iddia eden) gerekmezcilik böylece birbirine aykırı hale getirilir.

Maurice Blondel (1861-1949), 1893'te *eylemi* bütünüyle felsefi bir tema yaparak akademik tarihimizde bir "ilki" gerçekleştirir. Bu farkla artık *düşünce* üzerinde durabilir ve *varlık* ile varlıklar arasında ilişkiler geliştirebiliriz.

1. Eylem. – İnsanı doğal bir yaşayan haline getiren karanlık enerjilerden beslenen eylem, zihinsel bilgiyi, ahlâki davranışı ve bilimsel bilgileri kapsar ve onları kendine eklemler. İnsan eylemde daima sorunlarına bir çözüm bulur, bu çözüm başarısız olsa bile. Çünkü insan iradesi, iç dünyasının derinliğinde istediği şeyi istemez (*isteyen istek* ile *istenilen istek* diyalektiği).

Dolayısıyla, eylem, "yaşamın bir eleştirisi" yoluyla bir "uygulama/pratik bilimi" oluşturmayı sağlayan "canlı bir laboratuvar"dır. Yani yaşamın gerçek bilimi biyoloji değil eylemdir.

2. Toplam felsefe. – Yaşam biyolojik hakikatini öylesine taşırır ki ancak doğaüstü bir düzeyde mutlak anlamda gelişebilir: Madde yaşamsallaştırılabilir, yaşam tinselleştirilebilir ve tin tanrısallaştırılabilir. Doğa tapımı felsefesi, yanılsamacı ölçüsüzlüğüyle, insanın tanrısallaştırılmasını tek başına başarabileceğini sanıyordu. Hıristiyanlığın ortaya çıkmasından itibaren, felsefe daha mütevazı ve daha eksik-

siz bir görevi yerine getirmelidir. Tanrısal bir yetenekle ilgili olduğu için sunmaktan aciz olsa da, gerekliliğini gösterdiği ve kendini aşan şeye doğru açılımda bulunmalıdır.

Georges Canguilhem, (1904-1995), tümüyle farklı bir kayda sahip olan tıp felsefesi çerçevesinde, yaşamın yaşayanın biçimi ve kudreti olduğunu gösterir, bu da düşünceyle ilgili anlayışın işlevlerine tekâbül eder. Dolayısıyla, tıpla felsefe bir arada olunca, yaşamı onun yalnızca nesnellik mekanizmalarını inceleyen biyoloji bilimine göre daha iyi kavrarlar.

O halde, hayatın "normalliği"nin, istatistik ortalamadan elde edilen "norm"la hiçbir ilgisi yoktur. Hayatın normalliği, yaşamın bir değişkenlik kudretini ifade eder, hayatın sağlığıysa kendi normlarını icat etme yetisini ifade eder.

II. Dil sorunu

Bilginin düzeninde pozitif akılcılığın tekelini geçerli kabul eden düşünürlere göre, felsefeye hâlâ açık olan son iki yolu keşfe çıkmaktan başka iş kalmamıştır: Bunlardan biri dilin kendi üzerinde çalışma (bir yanda matematiksel ve mantıksal araştırmalarla, diğer yandan dilbilimsel araştırmalarla bağlantılı olarak), diğeri de sağduyu ve ahlâki bilincin sezgileri üzerinde çalışmadır.

Bu bakımdan, Anglo-Sakson dünyasında çok yaygın olan *analitik felsefe*nin gelişmesi konusunda, *Principia Ethica* (Ahlâki İlkeler) ve *The Refutation of Idealism* (İdealizmin

Çürütülmesi) başlıklı yapıtların yazarı Moore'un (1873-1958) çalışmalarının önemini vurgulamak gerek. Artık ne spekülatif sistemler üretmek, hatta ne de dünyayı betimlemek veya açıklamak söz konusudur; yapılacak şey, sadece tutarlılıklarını sınamak ve söylemi berraklaştırmak için tümcecikleri analiz etmektir. Sağduyu tarafına yerleştirilen ahlâk hâlâ büyük önem taşır; ama artık her türlü metafizik boyuttan yoksundur.

Ludwig Wittgenstein (1889-1951) *Tractatus Logico-Philosophicus*'u yazmışsa da, çalışmalarını bununla sınırlı tuttuğunu söylemekle ona haksızlık etmiş oluruz. Wittgenstein dile felsefi yaklaşımda temel ama yine de çelişkili bir rol oynamıştır.

Wittgenstein şu ilkesel konumu parlak bir şekilde geliştirir: Dil yalnızca önerilerin fiili hakikatidir ve varlık sonuç olarak sadece dünya olguları içerisinde söz konusudur. Dolayısıyla, dil, "önerilerin toplamı"ndan başka bir şey değildir ve düşünce "bir anlamı olan öneri"dir. Öneri sadece şeylerin durumlarına gönderme yaptığından, "gerçek önerilerin toplamı doğa bilimlerinin toplamını oluşturur". Fakat felsefe bir doğa bilimi olmadığından, onun ne gerçek ne de sahte olan önerileri anlamdan yoksundur.

Bu, bunun dışında bir şey yok demek değildir, ama "konuşamadığımız şey hakkında susmalıyız" – bu tez yaşam dünyası sınırları içerisinde kalan bir ahlâka veya bir gizeme açılır.

Wittgenstein bu konumunu daha sonra kaleme aldığı bir yapıtıyla (*Felsefi Soruşturmalar*) derinlemesine değiştirerek dili yeniden yaşamın kendisine dahil eder.

III. Yapısal uğraşılar

Felsefe tarafından sınanan bilinç bunalımıyla "insan bilimleri"nin ortaya çıkışı arasındaki kesişme hatırı sayılır etkilere yol açmıştır.

Doğa bilimlerinin yöntemlerini taklit ettiklerini açıkça iddia etmelerine karşın, bu yeni bilim dalları, temellerinde pek çok felsefi ön kabulü barındırır, vardıkları sonuçlar ve yargıları felsefi konumlar içerir. Yine de, bu durum hem çeşitlilik gösterir hem de evrimseldir.

Böylece, Freud'dan Jacques Lacan'a kadar felsefeyle psikanaliz arasındaki ilişkiler gitgide daha çok kabul görür. Felsefe, psikanalizi yok sayamayacağını anlamıştır. Psikanalizse, kendi yönünden, felsefi anlamlarla yüklü fikirleri, yalnızca analitik pratikten edinilen tümden işlemsel kavramlar gibi göstermeyi artık bir yana bırakır.

Durum, sosyoloji ve toplumsal bilimler tarafında aynı değildir. Muhakkak ki, Püritanizmin Amerikan kapitalizminin yükselişinde oynadığı rol üzerindeki çalışmaları büyük ün kazanan Max Weber (1864-1920) gibi bir yazar, felsefe karşıtı hiçbir yanı bulunmayan bir düşünce yürütmeyi başarmıştır.

Epistemoloji bakımından, Karl Popper'in (1902-1994) tam anlamıyla *bilimsel* niteliği yalnızca bilim dallarına yakıştırma gayretlerinden söz edilebilir. Bu çalışmaların sonuçları *denetleme gerektiren* düzeydedir (bu da *hatalı* olabilecekleri anlamına gelir), yine de oldukça elverişli bir paylaşım çizgisi sunarlar.

Mantıksal olarak, insan ve toplum bilimleri felsefeyle girdikleri ilişkileri berrak ve felsefi bir şekilde kabul etmiş-

lerdir. Bilim dünyasının dikkatinin yalnızca *yapılar*, varlığın ortadan kalkması ve insanın –tamamen gayrı insani– alt-hakikatlerde varlık olma halleri üzerinde yoğunlaşmasından itibaren, felsefe üzerinde son derece bozucu etkilere yol açmıştır.

Özellikle Claude Lévi-Strauss'un etkisi hatırı sayılır nitelikte olmuştur. Oysa, etnoloji alanındaki önemli bir çalışmanın başında bulunan bu yazar, "yapısalcılığın" babalığını şiddetle reddetmişti. Bununla birlikte, hakikatin toplumsal olanın toplamına, anlamın anlamsızlığa ve tarihin doğaya indirgenmesi felsefi anlamda tarafsız değildir.

Michel Foucault (1926-1984) hem "insanın ölümü" hem de felsefenin –savlanan– ölümü düşüncelerini barındıran en parlak filozof örneğidir. Girift çalışmalarının özüne henüz inilememiştir.

İlk aşamada, Foucault, sanki felsefe yerini bir "bilgi arkeolojisine" bırakmalıymış gibi bir tavır sergiler (*Sözcükler ve Şeyler*). Tarihsel araştırmayla, içinden ayrıcalıklı bilim dallarının, pratik davranışların, hatta insanın kendisinin çıktığı bir *episteme*yi (belli bir dönemin düşünce çerçevesi) ortaya çıkarabiliriz.

Foucault'nun çalışmalarının daha az tanınan ama üretilen düşünceler bakımından kuşkusuz daha zengin olan ikinci bölümü, bilgiyle iktidar arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşmıştır. Burada, savaş, siyasetin başka araçlarla sürdürülmesi gibi görülür. Siyasetin yeni figürü bir "biyo-iktidar"dır ve insan varoluşunun gitgide tıbbi hale gelmesi bu yeni figürün belirgin bir göstergesidir.

VIII. Bölüm

VARLIK VE GÖRÜNGÜ

I. Husserl (1859-1938)

Husserl yaşamı boyunca "felsefeyi katı bir bilim dalı" haline getirecek bir tasarıyı tutkuyla yürütmüştür. Endişesi "Yunan" izleri taşır: Felsefi akıl üzerine *bir* insanlık –insanlığın özüyle olduğu gibi kesişecek bir insanlık– kurmak mümkün müdür? görüngübilimi (fenomenoloji) ortaya atarak (bu sözcük daha önce kullanılmıştı ama konusu yenidir) felsefeye yeni bir soluk getirmiş, bir üslup yaratmıştır, öyle ki, edebiyata, sanat dallarına ve bilim dallarına kadar yayılan gerçek bir yöntem devriminden söz edilebilir.

1. "Şeylerin kendilerine doğru!". – "*Zu den Sachen selbst!*" Henüz yolun başında olan görüngübilimin bu sloganı, sanki eleştirici takıntıya ve pozitivizmin zorbalığına karşı hakikate geri dönüş yönünde bir çağrı gibidir. Dolaysızlığa bir geri dönüştür bu; ama kavramlar, teoriler, doğal olduğunu sandığımız alışkanlıklar gibi kendisini ezen her şeyden kurtulmuş bir dolaysızlığa.

Görüngübilim her şeyden önce *bakışın dönüşümünü* ister. Neyi algılamak için yapar bunu? Öz hakikate karşıt *görüntüleri* değil, sözcüğün tam ve ilkel anlamıyla "olayları" (*görüneni*) algılamak için. Görüngü, şeyin doğduğu haliyle, *olduğu* gibi *ortaya çıkmasıdır*. O halde, hakikat görüngüdür, başka hiçbir şey değil.

Kendilerine dönmemiz gereken bu "şeyler", ampirik düşüncenin hakikate yapıştırdığı ama aslında kisvesini değiştirdiği şeyler değildir. Husserl, gerçek zenginliğin, (sözcük veya kavram olarak) parasal imlerde değil, bu parayı rehin tutan altında yattığını söyler. Altın *öz*dür (Yunancası *eidos*; bu sözcük, en ilkel anlamıyla, göze görünen biçim demektir) ve soyut bir genel fikir değil, tekil nesnede olgu olarak dolaysızca kendini gösteren *şeydir*. Özler *ideal olmak*la ilgilidirler, ama kendini gösteren ve bizim sezinlediğimiz tekil *nesnelikler*den farklı değildirler. Bu ne metafizik bir deneyim ne de estetik bir seyre dalıştır; bu bir tür *görme*dir: Özünde olduğu gibi kendini teslim eden nesneyi algılayan eylemdir. "Özsel indirgeme" dünyayı fiili varoluşundan arındırır ve onun betimlenebilen, açıklanabilen, iletilebilen *duyu evreni* olarak *görünmesini* sağlar.

Öz kendini kolayca vermez. Özün açık edilmesi için *özsel çeşitleme*ye girişmek gerekir. Bu işlemde imgelem nesnenin özelliklerini serbestçe çeşitlendirir, ta ki *ortadan kalkmalarıyla nesnenin de ortadan kalkacağı özellikleri* bulsun (örneğin, bir üçgen için dışbükeylik özelliği, bir renk için yayılım yüzeyi özelliği). Öz kendisini bu değişmezle açığa vurur.

Hedef alınan "şeyler" birer kavram oldukları kadar birer bilinç, duygu, algılama ve anı da olduklarından, kar-

şımızda bir özler yığını vardır. Nesnenin kendini teslim etme biçimi aynen alınmalıdır, böylece nesne "varlık bölgelerine" dağıtılarak sonunda *saf bir mantık, mümkün olan her şeyin evrensel bilimi* oluşturulur. Bu evrensel bilim, tüm bilim dallarının kendilerine özgü nesnelerini oluşturmalarını sağlayan kaynaktır (örneğin, aritmetik sayının özselidir, geometri saf uzayın özselidir).

2. Psikolojiciliğin ve mantıkçılığın iki sakıncası. – Psikolojicilik bizim görme biçimimizi öylesine etkilemiştir ki "kendiliğimizden", şeyin *açık seçikliği* ile açık seçiklik *duygusunu*, özün *sezinlenmesi* ile *öznel emin olma hali*ni birbirine karıştırırız; öz, düşünce tarafından psikolojik bir ürün yoluyla algılanmış olur.

Husserl'in matematik alanında aldığı eğitim, dalavereciliği çok erken bir dönemde anlamasına yol açmıştır: Çember biçimi tümüyle geometrik bir anlam taşır, katı bir şekilde tanımlanabilir, bu tanım tüm geometriciler için geçerlidir ve bir bireyin karatahtaya bir çember çizmek için yaptığı işlemle hiçbir ilişkisi yoktur. Çemberi çizdiren fiziksel hareketle çember resmi doğrudan öze yönelen sezgiyi yaratamaz. Bir sayı ne ampirik olarak yapılan bir sayı saymanın ürünü, ne de özel bir matematikçinin zihinsel işleminin bir sonucudur, sayı bir *idealliktir* ve bir numaralandırma sayesinde doğrudan sezinlenir. Aynı şekilde, mantıksal karşıtsızlık ilkesi, birbirine karşıt iki hakikati bir arada kabul etme biçimindeki psikolojik imkânsızlığa asla indirgenemez.

Psikolojiciliğin hatası, *kökeni olguların başlangıcında* araması, özü *ampirizm ürünü* işlemlerde çözmesidir. *Açıklamaya* –yani bir başka şeye atıfta bulunmaya– çalışırken, kendi

kendimizi *anlamı* asla algılayamamaya mahkûm ederiz. Örneğin, Hume, nedensellik ilkesini alışkanlıktan doğan kanaat yoluyla "açıkladığını" sanırken, ilkenin kendisini ortadan kaldırır, *anlamını* ters yüz eder ve bu anlamı *kurgulayacağı* yerde onu *yolundan çıkarır*. İşe bu şekilde giriştiğimizde hakikatleri karşıtlarıyla bile açıklayabiliriz (örneğin, adaleti çıkarla, erdemi kusurla açıklamak gibi). Özetle, *özsel indirgeme ampirik indirgemeyle* taban tabana zıttır. Artık *açıklamayı* bir kenara koyup *betimlemeye* çalışmalıyız (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* – Avrupa Bilimlerinin Bunalımı ve Aşkın Görüngübilim).

Diğer yandan, mantıkçılığın söylediğinin tersine, özler biçimsel bir simgeselin veya bir bileşimcinin (*combinatoire*) bir sonucu da değillerdir artık. Mantıkçılar ve matematikçiler arasında sıkça görülen bu hatanın kökü mantığın *logos*la girdiği ilişkinin unutulmuş olmasına dayanır. Bir kez kurgulandıktan sonra, mantık, yalnızca şeyleşme eğilimi gösteren ikincil bir soyutlama haline gelir. Oysa ki, maddeyle biçimi birbirinden ayırma işlemi psikolojiktir, özün ilksel aşamasında böyle bir ayırım yoktur. Dolayısıyla, özün bilgisini kökten kurgulamak için bu ayrıma dayanmamalıyız.

3. Görüngübilimsel devrim. – Modern dünya aslında *baş aşağı edilmiş* bir dünyadır: Bilim bize nesnel yasalarla yönetilen nesnel bir doğanın nesnel bilgisini önerir, gelin görün ki, *özne olmadan nesnellik olmaz, bakış olmadan görünebilir nesne olmaz, idealllik olmadan gerçekleştirilebilir bilim olmaz.* Bu dünyanın kurucu babası Descartes işe önce düşünen özneyi konumlamakla başlayıp yaşayan hakikatin ayıklanması yoluyla uzamı ortaya çıkarma işlemini sonraya bırakmaya

özen göstermişken, nesnelci önyargı dünyanın karşısında "doğal bir tavır" halini almıştır. Bilimsel kavramların ve yasaların birer doğal, ilksel ve nesnel hakikat olduklarına şaşmaz bir şekilde inanırız, oysa bunlar *doğada var olmayan* idealliklerdir. İnsan bunları yaşayan öznelliğin kökensel deneyiminden yola çıkarak üretir ve çerçeveler. Bu deneyim olmasa doğa anlamdan tümüyle yoksun kalır. Görüngübilimsel "indirgemenin" işlevi, gerçek düzeni kurmak ve kurucu öznelliğe giden yolu açmaktır, bu da *aşkın* bilinçtir.

Kant'ın ortaya attığı ve ampirik 'ben'in –her türden öznellikten yoksun ve sezginin ulaşamadığı– aşkın özneden ayrılmasını amaçlayan işlemden kaçınmak için, aşkın öznenin somut özne olması gerekir. Descartes *ben varım* önermesinin radikalliğini keşfederek bu yolu zaten açmıştı. Ama, kısa bir süre sonra, düşünen töz olarak 'ben'in ve onunla birlikte dünyayı ve başkalarını yeniden bulmak için gereken tüm zorlukların üzerine kapanmıştı. Demek ki, yaklaşımımızı değiştirmemiz gerek.

Husserl, yöntemsel kuşkuya başvuracağı yerde, *ereksel* hedefi gizleyen ve dünyaya bir anlam yükleyen davranışları bertaraf etmek üzere dünyayı ayraç içerisine almakla yetinir (*épochè*).

Bu *ereksellik* kavramı görüngübilimde temel bir öğedir. "Her bilincin bir şeyin bilinci olduğunu" söyleyen düşüncesinin bayağılığının ardında, bilincin her zaman *başka* bir şeyin hedefi olduğunu anlamak gerek ve bu nesne erekselliğin *içerisinde* başkasıdır. Başka bir deyişle, bilinç kendi üzerine kapanmış değildir, kendi içinde başkasına açık durumdadır. Bilincin öznel yanı *noèse* (noez okunur) nesnel yanı *noème*dir (noem okunur). Özne-nesne ikiliği ve gerçekçi-

likle idealizmin sorunları, daha sonra, bu ilksel karşılıklı ilişki temelinde ortaya çıkar.

Tekbencilikten kurtulabiliyor muyuz? Aslında dünya hiç olmasaydı ereksellik yine de aynı kalmaz mıydı? Öteki ile ilgili sorun biraz daha az zorludur: Öteki, basit bir ereksel bağıntı değil, en az ben kadar mutlak bir başka mutlaktır –*alter ego*, öteki ben. Öteki, beni bir "yabancı" olarak kendime gönderir; ötekinin varoluşu, benim için, benimkinden başka ama benimkine benzer bir bedenle "ortak varoluş"tur. Ama öteki, tıpkı benim gibi, dünyanın dünya olmak için geçtiği öznedir de. *Karşılıklı öznellik*, benim ötekini "öteki" olarak ve ötekinin beni yine "öteki" olarak algılama yetisinden doğar. Böylece, dünya karşısında bir topluluk doğar.

Bu aşamada görüngübilimsel *yöntem* tamamen *felsefi* hale gelir. Bu yöntemle saf 'ben'e, ben olma bilincine ulaşırız; bu bilinç dünyaya bağlı değildir ama dünya olmadan da oluşamaz (*Ideen*). Dünyaya anlam ve birlik kazandıran aşkın özne yaşayan öznelliktir, "kendi için varlık olarak mutlak varlığın krallığı". Bu yaşam zamanla sınırlıdır çünkü bilinç, hali hazırın her seferinde hali hazır olarak hiç durmadan kendini yenilediği kesintisiz bir akıntıdır. Mutlak ben'in "yaşayan hali hazırı"dır. Bu zaman Tarih olarak tortulanır, bu da bizim "ilksel Gemimiz" olan Yeryüzüne ne denli sıkıca demir atmış olduğumuzu gösterir.

II. Heidegger (1889-1976)

Freiburg'da Husserl'in önce asistanı sonra da ardılı olan Heidegger, görüngübilimsel yöntemi yeniden ele alırken

onu başlangıç amaçlarından saptırmıştır. Anlamın *varlığı* üzerinde sorular sorarken ve aşkın öznelliğin gerisinde *buradaki-varlığın* daha temel yapısını keşfederken, felsefenin hep düşündüğü *varlığın temel sorusunu* yeniden ortaya atmıştır. Oysa ki, Batı metafiziği, çelişkili bir biçimde, *varlığın unutuluş* tarihidir.

1. Varoluşçu analiz. – Varlık üzerinde kendimizi sorgulayabilir miyiz? Bir *tür* olmamasına rağmen, Varlık konusunda olabilecek en genel kavram geliştirilmiştir; bir *anlam* yüklemek mümkünken, Varlık hakkında belirsiz bir kavram yaratılmıştır; Varlık bir *bilmece* iken, hakkında açık seçik bir kavram oluşturulmuştur. Üstelik filozoflar Varlığı hep zamanın karşısına koymuşlardır, oysa ki, Varlığı zamanın uçuculuğuna karşıt ebedi bir *hali hazıra* yükseltirken onu ancak *zamana bağlı* olarak anlayabiliyorlardı.

Her şeyi yeni baştan ele almamız gerekiyor, bunun içinse işe şu ana noktayla başlamalıyız: Var olanlar arasında yalnızca insanın Varlık üzerinde kendi kendini sorgulama olanağı bulunur. Demek ki, Varlık sorusunu (*Dasein* yani buradaki-varlık, Varlığın Varlık olduğu var olan olan) insandan yola çıkarak sorumalıyız, bunu da "zaman anlayışının ufkunda" insan üzerinde kendimizi sorgulayarak yapmalıyız.

Heidegger'in *Sein und Zeit* (Varlık ve Zaman) başlıklı yapıtının aceleyle okunmasının yarattığı izlenimin tersine, *buradaki varlık analitiği* varoluşçu felsefeye bir katkı niteliği taşımaz. Heidegger'in analizi *varoluşsal* değil (çünkü bu, herkesin kendi varlığı üzerinde düşünmesidir), *varoluşçudur*, yani var olmanın ontolojik yapısını ortaya koymaya

yöneliktir. Bu yanlış anlama, Heidegger'in *endişe* olarak *Dasein* üzerine yaptığı olağanüstü betimlemelerden kaynaklanır.

Endişe olarak *buradaki-varlık*, *yapaylık* ve *terk edilmişlik duygusu*ndan (bizler bir şeylere bindirilip buraya atılmışsız ve ezelden beri varız), (buradaki-varlığı hep kendi ilerisine gitmeye zorlayan, kökensel zamanın geleceğe bağlandığı) *varoluş*tan ve *...nin-yanındaki-varlık*tan (çünkü buradaki-varlık hep başka bir şeyin yanındadır) oluşur. Buradaki-varlık endişe çeşitlerinin analizini izler. Bu analizde, Heidegger, *kafanın meşgûl olma* halini, *kişisizleşme*nin hakimiyetini [görül*ür*, yapıl*ır* gibi] betimler ve zamanı deneyimle algılayan insanın *saf* halinin kendi nitelikleri arasında nasıl ölüme-adanmış-varlık olduğunu keşfettiğini gösterir.

2. Ontolojik farklılık. – Heidegger'in *Varlık ve Zaman* başlıklı yapıtıyla başlattığı girişim tamamlanamamıştır ve olasılıkla zaten tamamlanamayacak bir şeydir. Bu girişim, varlığın zamanın ufkunda yorumlanmasından *Varlık düşüncesi*ne doğru yön değiştirirken, ontolojik *farklılığı*nın temel sorununu ortaya çıkarır.

Var olanın Varlık sorusu felsefe kadar eskidir. Oysa, Varlık ile var olanı birbirinden ayrı iki dünyaya bağlayan tüm metafizik geleneğe karşın, bu iki dünya birbirinden yalıtılmış olarak açığa çıkamaz. Tek başına algılanan Varlık, artık var olanın Varlığı değil, fazladan bir var olandır. Var olanlara gelince, bunlar ancak Varlığın hazır bulunmasına katıldıklarında var olabilirler. O halde, Varlık ile var olan, oldukları halleriyle, ancak her türlü temsili mümkün kılan *farklılıktan itibaren* ortaya çıkarlar. Bu nedenle de *fark-*

lılığın unutuluşu tarihin en büyük ve en zengin olayıdır, bu olay da *metafiziğin doğuşu*dur.

Böylelikle, Platon Varlığı var olanların özü, onların *İdea*sı olarak ele alır; Aristoteles, en yüce Var olana erişinceye kadar, bir var olandan diğerine var olanın sebebini arar; Descartes kendi kendine saydam bir bilinç önerir ve dünyayı matematiksel bir yapıya, muzaffer *tekniğin* ele geçireceği hesaplanabilir ve kullanılabilir bir güçler deposuna indirger.

Dolayısıyla, yapılacak ilk iş metafiziğin "yapısının bozulmasıdır", böylece metafiziğin kök saldığı zemin açığa çıkarılacaktır. Oysa, farklılıkla birlikte, unutuş artık insanın sorumluluğundan çıkıp var olanın ortaya çıkmasını mümkün kılmak üzere *kendini geri çeken* Varlığın kendisinin sorumluluğu olur.

3. Tarihsel bir var-olan olarak insan. – Varlığın *burada*sı olduğu, Varlığı olduran var olan olduğu için, Hölderlin'in söylediği gibi, insan "ölümsüzlerin üzerinde dinlenmekten hoşlandıkları şu duyarlı yürek"tir. Bu anlamda, yalnızca insanın gerçekten *var olduğu*nu söyleme cüretini göstermeliyiz. Ağaç olsun, köpek olsun, Tanrı olsun, diğer varlıklar *var olmazlar, olurlar*. Var olanları (insan olmayanları) Varlığın ışığında bir araya getirebilecek olan yalnızca insandır: İnsan "Varlığın çobanı"dır. Bu, insanın Varlığı kurduğu anlamına gelmez: Tam tersine, Varlık, ancak insan *onun çağrısına* esrik (vecdî) varoluşun içerisinde *yanıt verirse aydınlık* olarak kendini üretir. Varlığın "var"ı Almanca *es gibt* şeklinde söylenir – var *verilir*. Bu ilk veriliş (ihsan) insanı "borçlu" kılar. İnsan Varlık olmadığı, Varlığa göre

hep gecikmiş olduğu için, koşulu *sonluluk*tur. Dolayısıyla, insanın yaratıcı kudreti her şeyden önce *alış* kudretidir.

Sözcük dağarcığını niçin değiştirmemiz gerektiğini anlıyoruz: İnsan için "var olmak" sözcüğü saf olmayan bir "varoluşu", bir olayı, bir varoluşsal gayreti, kendinin kendi-konumlaması olan bir eylemi kapsamaz. İnsanın özü (*Dasein*) kendi varoluşunda yatar; ama bu, insanın kendini Varlığın açılışına açık tutması, buradaki-varlık içerisinde "aydınlık" olarak kendini gösteren Varlığın esrik hazır olma haline gönderme yapması anlamı çerçevesindedir: İnsan *var-olur*.

İnsan, var-olmak yerine kendini reddedebilir, katılaşabilir, kendini her var olanın öznesi ve ölçüsü olarak görebilir: Bu da ısrar etmektir.* İnsanın dramı Varlığın gizeminden tiksinmesidir, bu da onu kendini unutuşa ve başıboş göçebeliğe götürür.

Temel zamansallık işin içinde olduğundan ve tüm zamandizimsel ölçülerimizin önünde yer aldığından, insanı var-olan diye olumlamak, onu *tarihsel* olarak olumlamak demektir (insanın tarihsel olması, tarihçilerin bir olaydan sonra o olaya "tarihsel" niteliğini vermek anlamında değil, insanın *tarihsellik* yetisi bulunduğu anlamındadır, bu da tüm Tarihin zorunlu *koşulu*dur).

Heidegger bu noktada sınırları iyice belirlenmiş bir yola girer: Doğanın tarihi yoktur ve insan yegâne tarihsel var-

* Fransızca *exister* "var olmak" demektir. Özgün metindeki *ek-sister* Türkçeye "var-olmak" diye aktarıldı; yukarıdaki önermede *insister* yani "ısrar etmek" fiili, özgün metinde *ek-sister* türetmesine koşut olmak üzere *in-sister* biçiminde yazılmışsa da, bu sözcük oyununu Türkçe'de aynen korumak olanaksızdır. (ç.n.)

lıktır, çünkü *özgür*dür. Ancak, bunun hemen ardından, özgürlüğü, öncelikle koyutlanan insanın keyfi olarak elinde tuttuğu bir *mülkiyet* olarak görmeyi reddeder. Bu biçimde *kurulan* özgürlük, özgürlük değildir. O halde, işlemlerin yönünü ters yüz etmek gerekir: Özgürlük insandan önce gelir ve insanı kurar, çünkü insan Varlığı olduran var olandan başka bir şey değildir. İnsan özgürlüğe sahip olmaz, *insana sahip olan özgürlük*tür.

Özgürlük, var olanın olduğu gibi açığa çıkmasının ardından onun terk edilmesi demek olduğuna göre –özgürlük "var olanın bırakın-olsun"udur–, insanın var olanın toplamıyla, yani *Doğa*yla ilişkiye girmesini sağlayan özgürlüktür. İnsan tarihsel varlıktır çünkü var olana karşı *davranır*. Tersine, Doğanın tarihi yoktur çünkü Varlığın yeteneğine (Varlığa verilmiş olana) yabancıdır. Fakat Doğanın ortaya çıkışını var olanın Varlığının temel *felsefi sorusun*dan ayıramadığımız için, tarihi kuran özgürlük aynı anda *söze geçişi kurar*. İşte, bu nedenle, "olduğu gibi var olan üzerine yapılan sorgulama ile Batı tarihinin başlangıcı üzerine yapılan sorgulama aynı ve birdir" (*Questions* – Sorular, I).

4. **Hakikatin hakikati.** – "Varlığa verilmiş olan" üzerindeki temel tema, bizi felsefeyi hep meşgûl etmiş olan bıktırıcı *hakikat* sorusunu yeniden ele almaya götürür.

Klasik biçimde, hakikati *uzlaşma* olarak tanımlarız (Skolastikler buna *söylenenin şeye uygunluğu* derler ama *şeyin özüne uygunluğu*nu böylece biraz ihmal ederler, oysa bu önerme şeyin gerçekliğini ifade eder – örneğin, *gerçek* bir altın sikke). Fakat bu hakikat, doğru söylenenin hakikati, gerçek şeylerin hakikati, "hakikat" olarak hakikat değildir. Veya o hakika-

ti genel anlamdaki hakikate indirgemeliyiz, bu da evrensel bir soyuttan başka bir şey değildir.

Gerçek haber şeyi hazır kıldığı ve onu bizim önümüze nesne olarak getirdiği için, hakikat her şeyden önce *var olanın önünde bir geri çekilme hareketi*dir. Hakikatin kökensel yeri yargı değildir; var olanın kendi varlığında ortaya çıkması ve ölçüyü vermesi için, onun önünde bir geri çekilmeyi sağlayan davranışın açılmasıdır. Demek ki, hakikat gerçek *bir şey* değildir; hakikat, temel anlamda, insana kendi bilincinde olmasını ve insan-olmayanı –yani kendisini insana "çatlama halinde bir hazır olma şeklinde" açan toplam var olanı– anlamasını sağlayan şu *özgürlük*tür.

Verilmiş olanın ve Varlığın geri çekilmesinin izi *dil*de saklanır. Dil Varlığın dilidir, Varlığın durduğu yerdir. Varlık arayışımız dilde ve dilin aracılığıyla yürütülmelidir. Fakat "çatlama halindeki hazır olma"yı denememiz için *sanata* başvurmamız gerekir. Aslında, hiçbir sanat yapıtı gerçek şeyi göstermez (van Gogh'un resmettiği pabuçlar kullanabileceğimiz gerçek pabuçlar değildir). Sanat yapıtı Varlık üzerine bir *açılma*dır, *çatlama*nın kendisidir. Sanatın işlevi, şeyin özünü bize açık etmektir (pabuçlar kendi özlerine dönüşürler), Hazır olmanın bir aura gibi taşırdığı var olana Varlığı geri götürmektir.

III. Sartre ve varoluşçu hareket

Kısaca "varoluşçu" diye nitelendirilen bu hareketin en tanınmış yaratıcısı Sartre'dır ve hemen İkinci Dünya Savaşı'nın ardından yaptığı patlamayla "özgürlüğe" susamış bü-

tün bir kuşağın beklentilerine yanıt verebilmiştir. Ama Sartre o dönemde varoluşla uğraşan tek filozof değildir. Aslında varoluşçuluk asla bir felsefe okulu olmamıştır. Bu hareketin köklerini Pascal'da ve özellikle Kierkegaard'ta aramak gerekir. Bu sonuncusunun pek çok ilginç düşünür üzerinde çok önemli bir etkisi olmuştur.

Karl Jaspers (1883-1969), var olanı siyaset dahil tüm boyutlarıyla, tüm bilgilerin ötesinde düşünmek için tıptan yola çıkmıştır.

İnsan ampirik verilere ve kendisine bağlı olmayan koşullara indirgenemeyeceğinden, kendi gerçek 'ben'ini, kendine ait varlığını ve özgürlüğün eseri olan özel görevini kendi *varoluşu*nda bir arada bulur. Felsefe, varlığın bütünün hakikat lehine baş koyduğu bir yoldur. Hakikat her türden bilgiyi taşırır ve kendini aşkınlığa açılmakla belirler. Aşkınlıksa serbest eylemin mutlak niteliğiyle ortaya çıkar, oysa ki, serbest eylem hep özel bir çerçevede yer alır.

İnsan, böylece, varlığı sorgulayan bir varlık olarak ortaya çıkar, kendi varlığının bilincine ancak (hastalık, acı, ölüm veya suçluluk gibi) *uç durumlarda* gerçekten varır. İnsan ancak iletişimde kendinden emin olur, iletişimse başkasıyla girilen "çekici mücadele"den geçer.

Gabriel Marcel (1889-1973) özü varoluşun karşısına koymaya fazla gayret etmez, daha çok varoluşu varlığa göre düşünür ve tiyatro yapıtlarında varoluşu sahneye çıkarır.

Burada varoluşun önemi iki şekilde vurgulanır. Bir yandan, yaşamak var olmak demek değildir ve var olmak olduğumuz şey haline gelmek, kendini aşarak kendini yapmak-

tır (insanın özdeyişi "*sum* –varım– değil *sursum* –aşkın olarak varım– olmalıdır"). Diğer yandan, insanın başkasıyla girdiği ilişki dışında kendi varlığına erişmesi mümkün değildir, bu da *esse*'nin –varız– *coesse* –birlikte varız– haline gelmesi demektir.

Marcel'in *var olmak* ile *sahip olmak* arasında önerdiği radikal karşıtlık daha da göz alıcıdır, bu karşıtlık nesneleştirme ve sahiplenmeyle belirginleşir. Dolayısıyla, sahip olmak modern dünyanın tabi olduğu rejimdir ve dünyanın bilgileriyle uygulamalarına engeldir. Bu durumda, beden, "mutlak sahip olma"yı temsil ettiği ölçüde örnek bir prim olarak ortaya çıkar, yani mümkün olan tüm sahip olmaların koşuludur ve bu da onu varlıkla sahip olmak arasında bir sınır yapar.

Jean-Paul Sartre (1905-1980) her türlü yazılı sanatla uğraşmış (roman, tiyatro vb.) ve "belli bir siyasi görüşe baş koymuş aydın" konumunu sonuna kadar muhafaza etmiş, güncel haberlerin her cephesinde hazır bulunmuştur. Fakat bu durumu, var olanın özgürlüğünü merkezine alan felsefesinin en ilginç yönlerini çelişkili bir şekilde unutturmuştur.

1. Kendi-için ile Kendinde-olan. – Bilinç olarak kendini gösteren bilinç (aslında zaten öyledir çünkü her türden tözsel özellikten yoksudur) *Kendi-için*'dir. Kendi karşısında orada olan varlığı keşfeder. Bu varlığın var olma gerekçesi yoktur, doğrulanamaz ("fazladandır") ve *Kendinde-olan* olarak belirir. Bilinç insana varlıktan kopmayı ve sorgulamayı sağlar, bilinç "olmadığını olan ve olduğunu olmayan varlıktır".

Böylece, insan, dünyada saf bir hazır bulunma haliyle var olur. İnsan, nesnenin sahip olmadığı bir soyluluktan

yararlandığı için var olur. Ama insanın ne doğası ne de özü olduğundan, "varoluşun özden önce geldiğini" söylememiz gerekir.

2. **Özgürlük ve olumsuzluk.** – Burada, özgürlük "hiçliği dünyada çatlatma" kudreti olarak tanımlanır. Bu çıplak bir özgürlüktür, hiçbir olumluluğu yoktur, hiçbir şeye bağlı değildir, her türlü belirlemeyi reddetme yetisi vardır. Hiçbir şeyin onu durdurmadığını keşfedince, özgürlük *sıkıntının* baş dönmesini yaşar. Ve insan kendini "özgürlüğe mahkûm" olarak keşfeder. Bir yerlere gizlenmek isterse, *kötü niyet*ten başka sığınacak bir yeri olmaz (örneğin, "alçak kişilerin" yaptıkları gibi, verili bir duruma girer ve başkalarını birer öz olarak dondurur veya hakikatle yüzleşmemek için bilincini ortadan kaldırır). Fakat özgürlüğü sineye çeker, kendini *taslak* gibi oluşturur: İnsan kendini nasıl yapıyorsa odur, kendi eylemlerinin dizisidir. Ama kendimizi tasarladığımız gibi yaratırken buna belli bir insan imgesi katarız: Hepimiz *sorumluyuz*.

Bu koşullarda, Kendi-için'in salgıladığı kendi figürünü yakalamak için zorunlu olan başkasının bakışından geçme işlemi, nesneleşmenin köleleşmesinden başka bir şey getirmez. Karşılıklılık gerçek olduğundan, başkasıyla girilen her ilişki uyuşmazlık getirir. Cehennem başkalarıdır.

IV. Bruaire ve metafizik

Claude Bruaire (1932-1986) felsefenin gerçekten metafizik boyutunu muhafaza etmesini ve geliştirmesini başar-

mış düşünür tipinin ta kendisidir. Hegel'in ve Schelling'in büyük idealist gelenek kaynağından beslenmiş, Blondel ve Marcel'den etkilenmiş olan Bruaire, mutlağın aranmasından öncü bir rol oynadığı tıp ahlâkına kadar geniş bir alanda çalışmıştır.

1. Varoluşun mantığı. – Yakından analiz edildiğinde, insanlığın tüm tipik davranışları, düşüncelerinden uygulamalarına kadar, temel ön kabuller aşamasında, ilkede koyutlanan belli bir mutlak figürünü açık eder. Dilin, arzunun ve özgürlüğün doğası ve ilişkileri doğrudan bu mutlak figüründen çıkar ve her seferinde anlamlı bir varoluş mantığı oluştururlar (*L'Affirmation de Dieu* – Tanrının Olumlanması).

Hakikatin daha iyi idrak edilmesini sağlayan mutlak, Hıristiyanlık tarafından Üçlü Tanrı biçiminde vahyedilmiştir. Felsefenin göreviyse, "evrensel ve gerçek olan aktarılamaz" türündeki yaygın inanç karşısında, bu Hıristiyanlık kavramının akılcı bir versiyonunu inşa etmektir.

Beden felsefesi, bu noktada, tekil öznenin tamamen ete kemiğe bürünmüş olarak düşünülebilmesinin yalnızca düalizmin ön kabullerinin reddiyle mümkün olabileceğini tanıtlayarak bir karşı-sınav işlevi görebilir.

2. İhsanın ontolojisi. – "Tinselci" denilen felsefe akımları insanı bir "et ve kemik torbasına" indirgemeyi reddetmekte haklıdırlar, çünkü insanın arzusu her türden biyolojik isteği aşacak ölçüde taşkındır. Öte yandan, tinselciler, varlığı olmayan bir "tini" kabul etmekle hataya düşerler.

Tinin özsel analizi onun (çocukluğun gizeminde, ötekiyle karşılaşmasında vb.) ortaya çıkma biçimlerini saptama-

mızı sağlar. Klasik öz ve varoluş karşıtlığına karşılık, tin varlığı *ihsan varlığı* olarak, "kendi kendinin özü olan ve kendi başlangıcındaki" varlık olarak ortaya çıkar (*Etre et l'esprit* – Varlık ve Tin). Bu noktada özgürlüğün derin anlamını buluruz: Özgür olmak, kendi kendine ihsan edilmiş (verilmiş) olmak demektir. Kendi biyolojik kökenlerine indirgenemeyen, ama kendi kendini de yaratmayan insan, bu durumda, kendi varlığının gerçek kökenini perdeleyen ve gösteren *kör görevi* keşfeder. Kendi kendine ihsan edilmiş olduğundan, kendi varlığına *borçlu* olur, bu da ahlâki zorunluluğun nihai temelini oluşturur.

V. Ahlâk ve sorumluluk

Günümüzde ahlâk üzerine yeniden düşünülmesi daha çok Husserl'in başlattığı görüngübilimsel hareketin ürünüdür.

Uygulamalı felsefe perspektifinde bu konuyu işleyen tüm düşünürler arasından Max Scheler'i (1874-1928) anmalıyız. Scheler, modern kişilikçiği (*personnalisme*) kurmuş, biricik kararlı değerler felsefesini yaratmış, sevgi dürtülü katılımın tüm çeşitlerini incelemiştir (*Nature et formes de la sympathie* – Duygudaşlığın Doğası ve Biçimleri). Martin Buber de (1878-1965) *Ben* ile *Sen* arasındaki karşılıklı ilişkide bireylerden her birinin sorumluluğunun kurulmasını açığa çıkarmıştır. Hannah Arendt'e (1906-1975) gelince, doğası gereği öngörülemeyen bir tarihin bağrında ortaya çıkan özgür bir insan öznesi olarak *doğum*un önemini vurgulamıştır.

Hans Jonas (1903-1993) sorumluluğu bir ilke düzeyine yükseltmiştir (*Le principe de la responsabilité* – Sorumluluk İlkesi). Başta bilinirciler (*gnostique*) üzerine uzmanlaşan Jonas, günümüzde *meliorizm*in (ahlâkça "iyi" olanın yerine "iyiden daha iyi" olanı seçmeyi ve nihai olarak insanın dönüştürülmesini hedefleyen tavır) en tehditkâr biçimi olan "zincirlerinden kurtulmuş Prometheusçuluk" akımına karşı bir "gelecek ahlâkı" geliştirir.

Bilimsel ve teknik dalların şimşek hızıyla gelişmesi, günümüzde, daha önce üzerinde hiç düşünülmemiş bir sorunu gündeme taşır: İnsani varlıkların gelecekteki varoluşu ve bu varlıkların insanlığı. Açıkçası, insan belki de (örneğin nükleer bir felaketle) insanlığın yok olmasına çalışıyor ve belki de (biyolojik teknolojiyle insan kendi doğasını değiştirmeyi başarırsa) geleceğin insanlığı ahlâki olarak özgür öznelerden oluşmayacak.

Tehditlerin bu en büyüğüne karşı koymak için bir yöntem gereklidir: Bu da, gelecekteki olası tehlikeleri şimdiden tahmin ederek, bugün atılan adımların bunları önlemeye yöneltilmesi demek olan "korkunun bulgusallığı"dır. Eylemlerimizi düzenlemek için bir norm gereklidir: Bu da "ontolojik zorunluluk"tur, bizi "varlığın çağrısına" yanıt vermeye zorlar, çünkü insan kavramı eylemimizi yönlendirmek için bize yardımcı olacak tek rehberdir. Biz, böylesi bir çağrıya yanıt vermeye ahlâki anlamda zorunluyuz.

Emmanuel Levinas (1906-1995) çağdaş ahlâk düşüncesine hatırı sayılır bir katkıda bulunmuştur. Ötekiyle karşılaşmanın mutlak anlamda radikal ve birincil özelliğini gös-

termiştir. Bu da, ahlâkın, tıpkı ontoloji ve antropoloji gibi, metafizikten önce geldiğini tanıtlar.

Öteki, karşıma bir *yüz* gibi çıkar. Ama bu yüz benim ötekinden ampirik anlamda algıladığım şey değildir; ötekideki sonsuzun ölümcül izidir. Yüzün ölümlülük özelliği beni ahlâki anlamda onun çağrısına yanıt vermeye zorlasa da, bu çağrı, benim açımdan, aslında hiçbir görev yüklemez. Ahlâki zorunluluğun asimetrik ve tek yanlı özelliğini gösteren bu gerçek anlamdaki "rehin alınma" durumu, ilk elde, öldürmeyi yasaklayan yasayla dile getirilir.

Buradan, sorumluluğun özgürlükten önce geldiği çıkarsanır; şöyle ki, sorumluluk tarafından yakalandığımız ve zorlandığımız için, sorumluluğu uygulamanın ortasına yerleştirip yerleştirmemekte özgür değiliz.

Böylece, felsefi düşünce, İbrani geleneğiyle olan derin uyumunu keşfeder (İbrani sözcüğü "sorumluluk" anlamına gelir ve "öteki" ile "kardeşi" içerir).